الهرمنوطيقا

ومنطق فهم الدين



تأليف
الشيخ علي الرباني الگلبايگاني

تعريب
الشيخ داخل الحمداني

مصورات
مكتبة الصدوق

الهرمنوطيقا
ومنطق فهم الدين

تأليف

الشيخ علي الرباني الگلبايگاني

تعريب

الشيخ داخل الحمداني

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المترجم

يشكّل علم الهرمنوطيقا الأساس في جميع العلوم والمعارف؛ إذ يختص بتفسير الظواهر، وقد تعدى من البحث الابستيمولوجي إلى البحث الانطولوجي.

طُرحت مسألة الهرمنوطيقا لأوّل مرة في مجال التفسير، بمعنى البحث عن مغزى النص، ثمّ اتسعت دائرته لتشمل كل الظواهر التي يمكن أن تخضع للتفسير والتأويل؛ فإذا كان هدف التفسير هو المساعدة على الفهم التام، فإنّ رسالة الهرمينوطيقي تتجسّد في توضيح أهداف هذا الفهم وتبيين الموانع التي تحول دون ذلك.

إنَّ من المسؤوليات التي يجب أن يتحمّلها رجال الدين، تنشيط البحوث التطبيقيّة والمقارنة بين علم الهرمنوطيقا والأصول والمباني التفسيريّة، ومناقشة مباني الهرمنوطيقا بصورة دقيقة ومنطقية، وتقديم رؤية منصفة وجريئة تجاهها؛ وتجدر الإشارة إلى أنَّ الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ هو محاولة جديرة بالاهتمام بهذا الاتجاه، فقد بحث فيه المؤلف - حفظه الله -

مدارس ومناهج واتجاهات علم الهرمنوطيقا والسياق التاريخي الـذي مـرّ بـه هذا المفهوم، متناولاً تلك الاتجاهات بالنقـد والتحليـل وإبـراز نقـاط القـوّة والضعف فيها، وعرض ما يقابلها مـن المرتكـزات والقواعـد عـلى مسـتوى الفكر الديني الإسلامي.

وما يميّز هذا الكتاب أيضا التفطّن إلى نقاط حسّاسة ترتكز على التراث الديني في نسف النظريات الغربية في باب التفسير والتأويل ومحاكمـة الـنص، هذا وأُقدم اعتذاري عن كل نقص وخطأ في الترجمة، فإنَّ على المرء أن يسـعى بمقدار جهده وليس عليه أن يكون موفقاً.

وأسأل الله أن يعصمنا من الخطأ والزلل ويسددنا في القول والعمل، انه خير ناصر ومعين.

داخل الحمداني

التاسع من محرم الحرام ١٤٣٤

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الهرمينوطيقا علمٌ يُبحث فيه عن قواعد الفهم ومناهجه.

اهتمّ علم الهرمينوطيقا في بداية ظهوره بفهم النصوص المكتوبة والمعقّدة عامّةً والنصوص الدينيّة خاصّةً. وقد ظهر في عالم المسيحيّة مفكّرون استطاعوا أن يطرحوا مباحث دقيقة ومعمّقة بهذا الصدد، كان منهم شلاير ماخر وويلهلم ديلثاي.

إلّا أنَّ الهرمينوطيقا دخلت مرحلةً جديدةً على أيدي بعض الفلاسفة كهايدغر وغادمير، وانتقلت من البحث المعرفي للفهم إلى البحث الوجودي للفهم، كما حلّت النسبيّة في الفهم مكان الجزم والثبات فيه، وبدل أن يتّخذ المفسّر غرض المؤلّف ميزاناً في تفسير النصوص، صار فهم المفسّر ومنظومته الفكريّة معياراً له.

كما اهتمّ العلماء المسلمون بمباحث الهرمينوطيقا، لا سيّما في مجال علوم القرآن وأُصول الفقه، وطُرحت قضايا هامّةٌ في هذا المجال ساهمت في

فتح باب البحوث التطبيقيّة في هذا الفنّ.

بين يدي القارئ كتاب «الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين» الذي حُرِّر وفقاً للمنهج التطبيقي في الدراسات، وقام بترجمته إلى اللغة العربيّة الشيخ الفاضل داخل الحمداني المحترم نسأل الله له المزيد من التوفيق والسداد، كما نأمل أن يكون لهذا الكتاب أثرٌ ـ وإن كان يسيراً ـ في بيان وتحكيم المعرفة والشريعة.

علي الربّاني الگلبايگاني

الحوزة العلميّة – قم المقدّسة

٢٤ ذي الحجّة الحرام ١٤٣٣ هـ.ق

المقدّمة

الهرمنوطيقا علمٌ أو فنٌّ ذو صلةٍ بمقولة الفهم والتفسير، أي: تلك الجهة التي من أجلها يُعبّر عنه بفنّ أو علم التأويل والتفسير.

وما طُرح أو يمكن أن يُطرح حول عمليّة الفهم أسئلةٌ متعدّدةٌ:

السؤال الأوّل يرتبط بماهيّة الفهم وحقيقته، أعني: ما هو الفهم؟ (معرفة ماهيّة الفهم). ويتعلّق السؤال الثاني بنطاق الفهم ومساحته، أي: فهم ماذا؟ (معرفة حدود الفهم). وأما السؤال الثالث فيدور حول كيفيّة تشكّل الفهم، أي: كيف يتحقّق الفهم؟ (فينومنولوجيا الفهم).

ويتفرّع على السؤال الثالث الأسئلة التالية: ما هي قواعد الفهم؟ ما هي مقدّمات الفهم وأُصوله وفرضيّاته؟ إلى هنا يتّضح أنّ أهمّ البحوث المرتبطة بظاهرة الفهم هو آليّة تشكّل الفهم.

وقد مرّ علم الهرمنوطيقا بتجاذبات وتقلّبات في العالم الغربي، أفرزت رؤىً واتّجاهاتٍ متنوّعةٌ، قد لا تكون منسجمةً مع بعضها الآخر أحياناً.

وسيقع الكلام بالتفصيل في البحوث القادمة حول تاريخ وتطوّر الهرمنوطيقا في عالم الغرب والمسيحيّة. وهنا أوّد الإشارة إلى أنّ علم الهرمنوطيقا في العالم الغربي مرّ بثلاث مراحل: الهرمنوطيقا ما قبل

الكلاسيكيّة، والهرمنوطيقا الكلاسيكية، والهرمنوطيقا المعاصرة. وتمتدّ المرحلة الأوّلى من نهضة الإصلاحات الدينيّة إلى القرن التاسع عشر ـ وظهور شلاير ماخر، فيما تبدأ المرحلة الثانية بشلاير ماخر وتنتهي بهايدغر، وتتحدّد المرحلة الثالثة بما بعد هايدغر، وتُعرف بالهرمنوطيقا الفلسفيّة.

كان محور الهرمنوطيقا إلى زمان شلاير ماخر يدور حول تفسير النصوص الدينيّة المقدّسة، ولكن شلاير ماخر توسّع فيها ووضع قواعد لتفسير النصوص، دينيّة كانت أوأدبيّةً أوقانونيّةً أوغيرها، ثمّ جاء فيلهلم ديلتاي ليذهب أبعد من نطاق النصوص المكتوبة، إلى ربط ظاهرة الفهم بكافّة مسائل العلوم الإنسانيّة ومجالاتها، وفي النهاية كتب هايدغر رسالةً مطوّلةً في (فنّ أو علم الفهم) في النصوص المكتوبة منها أو غير المكتوبة، المتعلّق منها بالظواهر الإنسانية و غيره، أو الحقائق الطبيعيّة والميتافيزيقيّة.

والملفت للنظر في مسار الهرمنوطيقا التاريخي هو الانزياح التدريجي من الحتميّة والقاطعّية في فهم وتفسير النصوص وحقائق المعرفة إلى النزعة النسبيّة ومغادرة المسار الدوغمائي. وهذه الخصوصيّة واضحة المعالم في فلسفة هيدغر وغادمير. ومن هنا فقد وقعت بعض الاتّجاهات الهرمينوطيقيّة في صراعٍ وتقاطعٍ مع بعض الاعتقادات الدينيّة ذات الصبغة الحتميّة والقطعيّة.

ومن البحوث المهمّة الأُخرى في الهرمنوطيقا تجلّي منزلة كلٍّ من المؤلّف والنصّ والمفسّر في الفهم والتفسير، وفي هذا المجال أيضاً طُرحت آراء غير

سديدةٍ؛ حيث أعطى بعضهم للمؤلّف دوراً أساسّياً، وجعل هدف المؤلّف وشخصيّته ميزاناً لفهم وتفسير النصّ، فيما ذهب آخرون إلى القول بأصالة النص ومركزيّته، وصرح فريقٌ ثالثٌ بأنّ الأصالة والمحوريّة في فهم النصّ تعود إلى المخاطب أو مفسّر النصّ. وعلى أساس هذه الرؤية التي تُعدّ من أركان الهرمينوطيقية الفلسفيّة فإنّ فهم مدلول النصّ تابعٌ لعلاقات وخلفيّات وتوقّعات المفسّر المتأثّرة بثقافته وظروفه الحاكمة على حياته.

ولعلّ هذا الأمر أحد العوامل الأساسيّة للنزعة النسبيّة في تفسير النصوص، الأمر الذي يتقاطع مع المعتقدات والقيم الدينيّة القطعيّة، كما سبق أن أشرنا إليه.

وما يفاقم خطورة هذه المسألة أنّ بعض العاملين في حقل الدراسات الدينيّة من المسلمين قد سلّموا بهذه الرؤية الهرمينوطيقيّة، ووظّفوها في فهم وتفسير النصوص الدينيّة، ولذا يُعدّ البحث والتحقيق في مدارس ونظريّات الهرمنوطيقا أمراً مهمّاً للباحث في مجال الفكر الديني.

ثمّ إنّه ليس هناك في نطاق الثقافة والفكر الاسلامي علمٌ مستقلٌّ أو حقلٌ علمي يبحث حول مسائل الهرمنوطيقا، ولكن هناك قضايا مبثوثةٌ في فروع العلوم الاسلاميّة المختلفة من تفسيرٍ وأُصول فقهٍ وكلامٍ وعرفانٍ، تغطّي الكثير من مباحث الهرمنوطيقا المهمّة.

إنّ مباحث الألفاظ التي تطرح في أُصول الفقه ترتبط بالهرمنوطيقا،

وكذا البحوث المرتبطة بأُصول وقواعد التفسير، كالمحكم والمتشابه، وبطون معاني القرآن الكريم، وبحوث المتكلّمين حول معاني صفات الله عزّ وجلّ، لاسيّما الصفات الخبريّة، وهكذا الاتّجاهات الكلاميّة في مجال التنزيه والتشبيه والتأويل والتفويض والتوقّف؛ فإنهّا من سنخ بحوث الهرمنوطيقا.

وهذا الأمر يفتح المجال أمام الدراسات المقارنة بين الهرمنوطيقا الإسلاميّة والغربيّة، وقد يتجاوز هذا البحث كونه بحثاً علميّاً صرفاً إلى ضرورةٍ ورسالةٍ دينيّةٍ وكلاميّةٍ؛ نتيجة توظيف بعض الباحثين في مجال الدين أُصول ومباني الهرمنوطيقا الغربية في تفسير الكتاب والسنّة، أعني: تلك الأُصول والمباني التي تتنافر مع أُصول ومباني الهرمنوطيقا الإسلاميّة.

يقول ريتشارد بالمر حول أهمّيّة الهرمنوطيقا في اللاهوت المسيحي بالخصوص:

علم الهرمنوطيقا مصطلحٌ مازلنا نسمع عنه في الأوساط الكلاميّة والفلسفيّة والأدبيّة بشكلٍ متزايدٍ. إنّ حركة الهرمنوطيقا الجديدة في الكلام البروتستانتي حركةٌ قويّةٌ قائمةٌ على أنّ علم الهرمنوطيقا يشكّل مهداً لمسائل علم الكلام الجديد[1].

---

(١) علم الهرمينوطيقا: ٩.

الباب الأوّل
بحوثٌ تمهيديّةٌ

مقدمة

سنتناول في بداية هذا الباب المدلول اللغوي للعلم؛ تمهيداً للوصول إلى التعريف الاصطلاحي له، وبعد الإشارة إلى صعوبته سنقوم بتقديم تعريفٍ يمكن أن يكون شاملاً لاتّجاهات ومتبنّيات الهرمنوطيقا المختلفة، كما سنذكر نماذج من التعريفات التي ذكرها علماء الهرمنوطيقا. وبالإضافة إلى هذه البحوث سنتعرّض في الفصل الأوّل من هذا الباب إلى النسبة بين الهرمنوطيقا وعلم المنطق ونظرية المعرفة وعلم اللغة.

ويدور البحث في الفصل الثاني من هذا الباب حول السياق التاريخي ومراحل تطوّر الهرمنوطيقا في عالم المسيحيّة، فيما يتكفّل الفصل الثالث بيان النسبة بين الهرمنوطيقا وعلم التفسير في العالم الإسلامي.

الفصل الأوّل
تعريف الهرمينوطيقا وجذوره اللغوية

يعـــود مصـــطلح الهرمنوطيقـــا (*hermeneutic*) في أُصـــوله إلى الفعـــل (*hermeneuein*) والاسـم (*hermeneia*)، وهمـا كلمتـان يونانيّتـان. غـير أنَّ بعـض الباحثين يرى أنه مأخوذ من [*Hermeneutikikos*] بمعنى التوضيح وإزالة الغموض.

لُوحظ مصطلح الهرمنوطيقا بصورٍ مختلفةٍ وبأعدادٍ ملفتةٍ في النصـوص القديمة؛ إذ نرى أنّ أرسطو يطلق على البحوث المرتبطة بالقضـايا بــ (بـيري هيرمنيس) أي: (حول التأويل)،كما عُثر عليه في تراجيديا اديبوس في كولونس، وورد ذكره مرّات عديدة في مؤلّفات أفلاطون، وتوجد ايضا في إثار الكثير من الكتّـاب القــدامى أمثـال: كزنفـون وبلوتـارك واوربيـوس ولوكرسـيس ولونغينوس.

كما يرجع كلٌ من اصطلاح (هرمينيون) و(هرمينيا) إلى رسول آلهة اليونـان هرمس، ويبدو أنّها أُشتقّت من اسمه، وإن كان العكس محتملاً أيضاً.

لقد ارتبط اسم هـرمس بتحويـل كـلّ شيءٍ يقـع خـارج دائـرة الفهـم والإدراك البشري إلى شيءٍ قابلٍ للفهم والإدراك، وعليه فالأشـكال المختلفـة لهذا الاصطلاح تتضمّن فهم كلّ شيء غير مفهومٍ.

وينسب اليونانّيون اكتشاف الخطّ واللغة إلى هرمس، وهما الأداتان اللتان يستخدمهما الإنسان في إدراك المعاني وإيصالها إلى الآخرين. وعليه فالهرمنوطيقا تدلّ في الأصل على عمليّة الوصول إلى الفهم، خاصّةً إذا كان هذا النشاط يستلزم اللغة؛ لأنّ اللغة هي الواسطة الأصيلة في هذه العمليّة.

إنّ العمليّة التي تؤدّي دوراً وسيطاً في فهم خبرٍ مّا أو مضمونٍ مّا ممّا اقترن باسم هرمس لها ثلاثة وجوهٍ هي:

١. بيان الألفاظ بصوتٍ مرتفعٍ، وهو النطق.

٢. التوضيح، كتبيين حيثيّةٍ مّا.

٣. الترجمة، ويمكن التعبير عن هذه الوجوه الثلاثة باللفظ الإنجليزي (*to interpret*).

وعليه فمصطلح التأويل أو الهرمنوطيقا يشير إلى ثلاثة أشياء مختلفة نسبياً: المشافهة، والتبيين القابل للفهم، والترجمة عن لغةٍ أُخرى.

وترتبط هذه الوجوه الثلاثة بالوظائف والمهامّ التي يعتقد بها اليونانيّون في هرمس، وإليك وجه الربط فيما بينها.

١. الوجه الأوّل لمعنى (الهرمينيون) هو البيان والكلام، وهذا الوجه يرتبط بوظيفة هرمس الإعلاميّة أو الإبلاغيّة؛ لأنّ من مهامّ ومسؤوليّات العالم الديني إبلاغ الأحكام الدينيّة وإعلامها للناس، فالتحدّث والإظهار بحدّ ذاته نوعٌ من التأويل.

كانت مفردة هرمينيا (التأويل) في عصر اليونـانيين تُطلـق عـلى القـراء الشفهيّة، كما في أشعار هومر؛ إذ كان القارى لأشـعار هـومر برفـع وخفـض صوته يمارس نوعاً من التأويل لتلك الأشعار، ولذا فالكلام الملفـوظ أفضـا من الكلام المكتوب من جهة الإبلاغ وبيان الموضوع.

ثمّ إنّ تدوين اللغة يفقـدها القـدرة التـي تضـفي عليهـا الحيـاة، ومـ المعروف أنّ اللغة في صورتها الحقيقيّة كانت سماعيّةً قَبـل أن تكـون مكتوبـةً الأمر الذي أوجب أفضليّة اللغة الملفوظة مـن اللغـة المكتوبـة، كـما إنّ اللغـ عندما تتحوّل إلى صورٍ مرئيّةٍ ومكتوبةٍ تفقد مقداراً من سـلطتها البيانيّـة، مـ يؤدّي إلى زوال معناها، وعندها لا بدّ لعلم البيان والتأويل الأدبي مـن تحويـا الكتابة إلى كلام مرّةً أُخرى. وهناك أُصولٌ تساهم في تيسير عمليّـة التحويـا هذه، وهي المرتكزات التي تقوم عليها نظرية الهرمنوطيقا الجديدة.

ومن هنا يمكن معرفة الوجـه في قـراءة عبـائر الـنصّ بدقّـة في المنـاهـ الكلاسيكيّة والنصوص الدراسيّة، بعد إيضـاح الموضـوع؛ إذ إنّ هـذا الـنهـ وعلاوةً على التقاطه للصور الأدبيّة للنصّ ورفعه للإبهام المشـتمل عليـه، لـ دورٌ مهمّ في فهم وإدراك الموضوع، وقد أثبتت التجربة أنّ قـراءة الـنصّ قبـا التبيين والشرح له تأثيرٌ في فهم المخاطب للموضوعات المطروحة.

٢. الوجه الثاني للفظ (الهرمينيون) هو التوضيح والتبيين.

كان الوجه الأوّل يرتبط بالمدلول التصوّري للكلام، أي: إيصال المعنـ

المطلوب إلى المخاطب بشكلٍ وافٍ، وهو بدوره يفهمه جيّداً، ويشكّل الكلام في هذا البحث دوراً بنّاءً كما بُيّن. أمّا الحديث عن وجه توضيح وتبيين الكلام المصحوب بالاستدلال فهنا يحاول المتكلّم أن يعطي الكلام صبغةً عقلانيّةً للمخاطب؛ ليقع الكلام بالنسبة إليه قابلاً للفهم والإدراك التصديقي، أي: ليصدّق به ويذعن له.

ومثال ذلك أنّ قوله تعالى الدالّ على نزول القرآن على نبيّه الأكرم ﷺ ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[1] وجهٌ بياني وإبلاغي للكلام، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2] وجهٌ تبييني للكلام.

٣. المعنى الثالث للهرمينوين هو الترجمة.

والترجمة أيضاً نوعٌ من التأويل تجعل الكلام قابلاً للفهم، والمترجم في الحقيقة كإله الأساطير اليونانيين (هرمس) واسطةٌ بين عالمٍ وعالمٍ آخر. ويلزم هنا توخّي الدقّة في أنّ الترجمة ليست مجرّد نقل ما يعادل الكلمات والمفردات من لغةٍ إلى لغةٍ أُخرى، بل هي بيان لغةٍ مّا بما تشتمل عليه من آيديولوجيّةٍ وثقافةٍ بلغةٍ أخرى، وجعلها قابلةً للفهم. ولا يخفى أنّ اللغة مستودع الهويّة الثقافيّة، فلو أمعنّا النظر جيّداً، لوجدنا أنّ اختلاف اللغة بين النّص والمخاطب- فيما إذا كانت الفاصلة التاريخيّة طويلةً- سوف يتجلّى في عمليّة

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٢.

(٢) سورة النساء، الآية: ٨٢.

الترجمة، وأنّ اعادة قراءة نصٍّ قديمٍ وترجمته إلى لغةٍ جديدة نوعٌ من التأويـ والتفسير. وهذه المسألة تعتبر من مسائل الهرمنوطيقا الحسّاسة جداً، كما نظريّة رودلف بولتمان حول إزالة الأسطرة تصبّ في هذا الإطار.

تعريف الهرمينوطيقا

لاشكّ أنّه يمكن الإفادة في ما قيل في المعنى اللغوي للهرمينوطيقا بيان التعريف الاصطلاحي له. وبالنظر إلى التفاوت بل الاختلاف التاريخ الشديد بين أصحاب النظريّات وعلماء الهرمنوطيقا في هذا الحقل العلمي، يمكن تقديم تعريفٍ جامعٍ يضمّ جميع هذه الاتّجاهات. ولكن بغضّ النظ عن التصوّرات والآراء ذات الصلة برسالة الهرمنوطيقا ونطاقها أو متعلّقه يمكن اعتبار الوجه المشترك بين تلك الآراء تعريفاً للهرمينوطيقا. فنقو الهرمنوطيقا علمٌ أو فنٌّ مرتبطٌ ببيان تشكّل الفهم، بلحاظ متعلّقه أو حدود في النصوص المكتوبة أو مطلق النشاطات الإراديّة والاختياريّة للإنسان مطلق حقائق الوجود. يقول بول ريكور في تعريف الهرمنوطيقا:

الهرمنوطيقا نظريّة عمليّة الفهم في مسار علاقاتها مع تفسير النصوص[1]

وقال في موضعٍ آخر: المراد من علم الهرمنوطيقا نظريّة القواعد الحاك على التفسير. وبعبارةٍ أُخرى: تأويل نصّ خاصٍّ أو مجموعةٍ من الدلالا

---

(١) رسالة الهرمينوطيقا (ضمن كتاب الحلقة الاعتقاديّة): ٢٠ و ٤٠.

تلحظ بمثابة النصّ[1].

وعرّفه انطوني كرباج بعلم أو نظريّة التأويل[2].

وقال اندرو: الهرمنوطيقا فنّ التأويل[3].

وأمّا ريتشارد بالمر فبعد عرضه للآراء المختلفة على امتداد تاريخ الهرمنوطيقا ممّا طُرح من قبل الفلاسفة والعلماء يطرح هذا السؤال: هل يمكن أنّ تندرج هذه التعريفات المتباينة فيما بينها تحت لفظٍ واحدٍ؟ ثمّ قال: الجواب: نعم؛ إذ هذه التعريفات الستّة[4] ذات الزوايا المختلفة وإن اشتملت على دلالاتٍ بعيدةٍ وهامّةٍ في الهرمنوطيقا تعود إلى اختلافاتٍ بين العديد من صور الهرمنوطيقا، لكن هناك وجوه مشتركة كثيرة فيما بينها[5].

وفي موضع آخر قال في تعريف الهرمنوطيقا: علم الهرمنوطيقا دراسة

---

(١) علم الهرمينوطيقا: ٥٢.

(٢) قراءة في الهرمينوطيقا.

(٣) المصدر نفسه: ١٨.

(٤) التعريفات الستّة التي ذكرها ريتشارد بالمر في كتاب علم الهرمينوطيقا هي: نظرية تفسير الكتاب المقدّس (وهي أقدم نظريّةٍ)، علم الهرمينوطيقا عبارةٌ عن المنهج اللغوي العامّ (كما قيل في عصر التنوير)، فنّ الفهم(كما عن شلاير ماخر)، منهج معرفي للعلوم الإنسانّية (كما عن ويلهلم ديلثاي)، فيمنولوجيا الوجود، وفيمنولوجيا الفهم الوجودي(هايدغر وغادمير)، أنساق التأويل(كما عن بول ريكور).

(٥) علم الهرمينوطيقا (علم هرمنوتيك)، ص٧٧.

الفهم، بل وظيفة فهم النصوص خاصةً[١].

ولو أردنا التمثيل لذلك، فإنّه يمكن الإشارة إلى تعريف علـم الكـلا
فإنه ورغم الاختلافات الواضحة بين المدارس الكلاميّـة حـول مـنهج عل
الكلام وغايته، إلاّ أنّه لا خلاف في أنّ علم الكلام يبحث في العقائـد الدينيّ
ويدافع عنها، وإن كـان اتبـاع المـذاهب الكلاميّـة المختلفـة قـد أظهـروا آر
وسلكوا اتّجاهاتٍ متعارضة حول ما هي العقائد الدينيّـة الأصـيلة، ومـا هـ
المنهج المقبول والمشروع في الدفاع عن العقائد الدينيّة؟

ويصدق ما ذكرناه على تعريف الفلسفة والتفسير والفقه أيضاً.

الهرمينوطيقا والمعرفة

هناك علاقةٌ وثيقةٌ بين الهرمنوطيقا وعلم المعرفة؛ بسبب ارتباطهما بفهـ
الإنسـان ومعرفتـه، وإنّ لم يمكـن القـول بـأنّهما بمعنـى واحـدٍ أو إرجـ
الهرمنوطيقا إلى نظريّة المعرفة وبالعكس.

فالهرمنوطيقا -كما تبـيّن- مـنهج الوصـول إلى الفهـم وتبيـين قواعـ
وشروطه، بخلافه نظريّة المعرفة؛ فإنّ لها رسالةً أُخرى.

فأهمّ المسائل التي تبحث عنها نظريّة المعرفة هي:

١ . هـل المفـاهيم والإدراكـات الإنسـانية فطريّـةٌ متجـذرةٌ، أم حسّـ

---

(١) علم الهرمينوطيقا، ص٧٧.

تجريبيّةٌ، أم كلاهما؟

٢. كيف ينتقل إلى الذهن ما لا يحصى من التصوّرات والمفاهيم، مع ان التصوّرات والمفاهيم الذهنيّة تنتج عن طريق المدركات الحسّيّة والوجدانيّة، وهذه المدركات محدودةٌ؟

٣. ما هو ملاك الحقيقة والخطأ والصدق والكذب؟

٤. ما هي العلاقة بين الذهن والخارج؟

ماهي أدواة المعرفة؟ هل تنحصر بالحواسّ الخارجيّة، أم بالعقل، أم بالوجدان والشهود، أم بالمجموع؟ وهل توجد طرقٌ أُخرى للمعرفة غير الأدوات والطرق التي ذُكرت؟

ومن الواضح أنّ هذه المسائل وغيرها لا تدخل في مجال بحوث الهرمنوطيقا. نعم، يُبحث أحياناً في نظريّة المعرفة عن شروط المعرفة، وموانعها وعوائقها، البحث الذي يمكن أن يتناوله علم الهرمنوطيقا، ويكون له صبغةٌ هرمينوطيقيّةٌ أيضاً.

الهرمينوطيقا والمنطق

يشترك الهرمنوطيقا والمنطق في الاهتمام بتعليم طريقة التفكير والفهم، فيما تختلفان في أنّ علم المنطق يوفّر الأُطر الحاكمة على جميع المناهج والمجالات الفكريّة والعلميّة، بما فيها المناهج المختلفة والمتعارفة للهرمينوطيقا؛ إذ لا محيص في مقام الاستنتاج والاستدلال من توظيف أحد مناهج المنطق الصوري، بلا فرق بين

مفسّرٍ أوعالمٍ في الهرمنوطيقا، سواء قلنا بمحوريّة الكاتب أو النصّ أو المفسّر. وبعبارةٍ أُخرى: يُقال في علم الهرمنوطيقا: ما الشروط والقواعد التي يخضـ لها فهم النصّ، أو تفسير الأثر الفني، أو تأويل الظاهرة الطبيعيّة؟ وما هو دو نظرة الباحث الكونيّة والظروف الاجتماعيّة والطبيعيّة التي صدر فيها النتا الإنساني أو الظاهرة الطبيعيّة؟ وما هو الأثر الذي تتركه الحالات والميو والاتّجاهات الفكريّة والمعنويّة والثقافيّة في تفسير الإنسان وفهمه؟

نعم، كلّ هذا يبحث عنه في علم الهرمنوطيقا، لكن كيف للإنسان أن يقو بتنظيم النتائج التي حصل عليها؟ وكيف له الانتقال من المقدّمات إلى النتيجة؟ م إنّ هذه المسائل لا شأن للهرمينوطيقا بها، وإنّما تقع في عهدة علم المنطق الصوري

الهرمينوطيقا وعلم اللغة

كما يُعدّ علم اللغة واحداً من فروع العلوم البشريّة القديمة؛ لأنّ اللغ من الأركان المهمّة في التفاهم والتبادل الفكري والاجتماعي. وعلى هـ الأساس تناولها العلماء بحثاً وتحقيقاً على امتداد التاريخ.

إنّ البحوث المرتبطة بفقه اللغة وقواعدها والمعاني والبيان في اللغا المختلفة لها امتدادٌ تاريخي عريقٌ، وقد ظهرت اتّجاهاتٌ جديدةٌ في مجال تلك التحقيقات والبحوث إلى درجةٍ اعتبرت الفلسفة التحليليّة اللغويّة أنّ رسا الفلسفة تتمثّل في البحوث والنشاطات اللغويّة المختلفة.

ومن جهةٍ أُخرى اهتمّت الهرمنوطيقا بمسائل علم اللغة؛ لأنّها تتعامل مع النصوص، واللغة قوام النصّ، وقد طرح هذا البحث في الهرمنوطيقا الكلاسيكيّة والجديدة، إلاّ أنّها احتلّت منزلةً ساميّة في الهرمنوطيقا الجديدة، ولاسيّما في هرمينوطيقا غادمير الذي يعتبر اللغة عِماد عمليّة الفهم وقوامها، لا أداةً للفهم فحسب.

وعلى هذا الضوء يرتبط علم الهرمنوطيقا بعلم اللغة وفروعه وأساليبه المختلفة، وإن كان كلٌّ واحدٍ منهما يُعدّ علماً قائماً بذاته مشتملاً على غرضٍ ومنهجٍ خاصٍّ به.

ويمكن القول: إنّ الهرمنوطيقا تستفيد من أبحاث علم اللغة ونتائجه وبعبارةٍ أُخرى: إنّ علاقة علم اللغة بالهرمنوطيقا - خصوصاً في البحوث التي تكشف عن البُعد البنيوي للغة- كعلاقة علم اللغة بالمنطق. أي: كما أنّ علم الهرمنوطيقا لا مناص له من توظيف المناهج العامّة والمنطقيّة للتفكير، كذلك لا بدّ له من استخدام الأنظمة المرتبطة بقانون اللغة.

إشارة وإنارة

لابدّ في تعريف الهرمنوطيقا من الإشارة إلى أنّه كلّما أُريد من الهرمنوطيقا فرعٌ علمي خاصٌّ، أُضيف إليه الحرف (*s*) (*hermeneutics*)، ولكن المصطلح بدون حرف (*s*) يُستعمل تارةً بمعنى اسمي، وأُخرى بمعنى وصفي. فبالمعنى

الاسمي تُطلق على مذاهب ومدارس الهرمنوطيقا نحو: هرمينوطيقا الأدب
وهرمينوطيقا المعرفة، وهرمينوطيقا الكتاب المقدّس، ونحو ذلك.

أمّا في الاستعمال الوصفي فيُقال: نظريّة الهرمنوطيقا، إلهيّا
الهرمنوطيقا، موقع الهرمنوطيقا... الخ.

غير أنّ بعض أصحاب النظر كجيمس رابنسون لم يِرتضِ القاعـ
المزبورة، وأنكر ضرورة إضافة الحرف (*s*) إلى علم الهرمنوطيقا، وادّعى عـا
توافر أيّ توجيه لغوي لوجود الحرف (*s*) في نهاية الكلمة، نظير لفـ
(*arithmetic*) الدالّ على علم الرياضيّات، مع أنّه يلحقه الحرف (*s*).

وأيّد (بالمر) رؤية رابنسون من الناحية اللغويّة، لكنّه علّق قائلاً:

وكيفما كان فقد عزمت على إضافة الحرف (*s*) في كلمة هرمنيوطيق
على الرغم من مخالفته للموازين العلميّة؛ لأنّ هذا المصطلح بدون الحرف (
ليس مأنوساً"[1].

---

(١) علم الهرمينوطيقا: ٢.

الفصل الثاني

تاريخ البحث في نشوء الهرمينوطيقا

علينا في البحث عن تاريخ الهرمنوطيقا أن نفرز بين مسائل ثلاثٍ:

المسألة الأوّلى: طرح الهرمنوطيقا في تاريخ الفكر البشري بوجهٍ عامٍّ وفي تاريخ الفكر الديني بوجهٍ خاصٍّ، دون أن يُعرف بهذه التسمية.

المسألة الثانية: طرح مصطلح الهرمنوطيقا في منهج تفسير وتأويل النصوص الدينيّة.

المسألة الثالثة: ظهور الهرمنوطيقا كواحدٍ من الفنون والعلوم البشريّة.

أمّا البحث الأوّل فلا يوجد تاريخٌ معيّنٌ للهرمينوطيقا بهذا المعنى، لكن يمكن القول: إنّ الهرمنوطيقا وُلدت مع ميلاد الفكر البشري، لاسيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في معنى الهرمنوطيقا، فحيثما وُجدت المحاورة والمفاهمة، وُجدت العمليّة التأويليّة أو الهرمنوطيقا، بل أكثر من ذلك؛ إذ حيثما وجد فكرٌ وتأمّلٌ في موجودٍ أو حادثةٍ أو مكتوبٍ، كان مصحوباً بعمليّات تأويليّةٍ؛ ذلك لأنّنا بنظرةٍ دقيقةٍ نكتشف أنّ التفكّر كالفهم لا يقع من دون هرمينوطيقا، وإن كان ذلك يحصل لا شعوريّاً من دون توجّه الإنسان إليه،- كما لا يمكن تبلور الفكر والكلام من دون الاستعانة بالمناهج

المنطقيّة.

وكما أنّ الإنسان خُلق مفكّراً بالفطرة، كذلك خلق مفطوراً على المنط
ومن هنا جاء تقسيم المنطق إلى تكويني وتدويني، وتكمن رسالة المنط
التدويني في تنظيم المنطق التكويني؛ حتّى يُصان من الانحرافات الفكريّة ا
تحصل نتيجة فعاليّات القوى الوهميّة والخياليّة والأنظمة غير العقلانيّة ع
الإنسان. وعليه يمكن تقسيم الهرمنوطيقا أيضاً إلى تكوينيّةٍ وتشريعيّةٍ.

يقول بالمر حول تاريخ الهرمنوطيقا:

مع أنّ رواج مصطلح الهرمنوطيقا يعود إلى القرن السابع عشر ـ و
بعده، إلاّ أنّ نشاط تفسير النصوص والنظريّات التأويلية الدينيّة والأد
والقانونيّة يرجع إلى العهود القديمة. وعليه فلو قيل بأنّ هذا المصطلح يش
إلى نظريّة التفسير، فإنّه يرجع إلى تفسير الكتاب المقدّس وإلى العصر ـ الق
عندما كانت هناك قوانين وقواعد في التأويل الصحيح للتوراة[1].

وقيل أيضاً حول تاريخ ظهور مصطلح الهرمنوطيقا: إنّ ه
الاصطلاح أُستخدم لأوّل مرّةٍ في المانيا على يد دانهاور في تأويل النصو
الدينيّة؛ إذ كتب في عام ١٦٥٤ كتاباً يحمل عنوان (الهرمنوطيقا المقدّسة
منهج تأويل النصوص المقدّسة). وبعد انتشار هذا الكتاب راج مصط
الهرمنوطيقا في المانيا بالخصوص.

---

(١) علم الهرمينوطيقا: ٤٤.

وفي السياق نفسه شعرت الأوساط البروتستانتيّة بالحاجة الملحّة إلى ضرورة وجود كتبٍ يُستعان بها في عمليّة التأويل؛ لمساعدة القساوسة البروتستانت؛ ذلك لأنّهم سحبوا اعترافهم بالكنيسة الكاثوليكيّة كمؤسّسةٍ فرضت حجّيتّها بالقهر والتسلّط، ثمّ طرحت تساؤلاتٍ حول خصوص تأويل الكتاب المقدّس، وشكّل هذا الأمر دافعاً قويّاً لصياغة وإنضاج معايير مستقلّةٍ وثابتةٍ لتأويل الكتاب المقدّس. ولم تمرّ الأعوام - ما بين ١٧٢٠ و١٨٢٠ - حتّى انتشر كتابٌ في الهرمنوطيقا صار يمثل دليلاً للقساوسة البروتستانت في عملّية ممارسة التأويل.

ويرجع أوّل استخدامٍ لمصطلح الهرمنوطيقا المدوّن في قاموس أكسفورد إلى عام ١٧٣٧. وتجدر الإشارة إلى أنّ استخدام هذا المصطلح في الإنجليزيّة كان غالباً في النصوص غير المقدّسة، أي: النصوص المبهمة أو الرمزيّة التي تحتاج في فهم مضمونها إلى مناهج خاصّةٍ.

الهرمينوطيقا الخاصة والعامة

يمكن البحث حول تاريخ ظهور الهرمنوطيقا كحقلٍ علمي في مرحل
هما: الهرمنوطيقا الخاصّة والعامّة؛ إذ ترتبط الخاصّة منها بالكتاب المسيـ
المقدّس، فيما ترتبط العامّة بسائر النصوص الأعمّ من الدينيّة والأد
والقانونيّة وغيرها.

لم تظهر الهرمنوطيقا الخاصّة من الناحية العمليّة مع ظهور الد
المسيحي، ولم تُعرف بهذا العنوان والاصطلاح، وإنّما أُطلق هذا الاصطلا
بعد وضع المصطلحات الدينيّة تدريجيّاً على العلم الذي شكّل ضرورةً في ف
الكتاب المقدّس. ومن هنا يمكن تشبيه الهرمنوطيقا الخاصّة بعلم أُصول الف
في العالم الاسلامي؛ فإنّه وإن كان وجوده مقارناً لتاريخ الفقه والمسائل ذا
الصلة بالقرآن الكريم والأحاديث والروايات، إلاّ أنّ ظهوره كعلمٍ ب
بالتدريج بعد مضي قرنٍ من الزمن أو أكثر[1].

يقول ريتشارد بالمر حول ظهور الهرمنوطيقا الخاصّة:

يمكن تعقّب تاريخ ظهور الهرمنوطيقا المرتبطة بالكتاب المقدّس،

---

(١) يُعد الإمام الباقر عليه السلام مؤسّس أُصول الفقه، وقد صنّف تلميذه هشام بن الحكم ك
حول مباحث الألفاظ. راجع كتاب تأسيس الشيعة: ٣١٠.

المراحل الأوّلى من تشكيل الكنيسة[١].

إنّ الـدور الـذي لعبتـه الحركـات الإصـلاحيّة في توجيـه الأذهـان إلى بحوث الهرمنوطيقا كان من التأثير بمكانٍ ما خلق مشكلةً للمرجعيّة الرسميّة للكنيسة في فهم وتفسير الكتاب المقـدّس، ممّـا دعاهـا إلى الإذعـان بـأنّ كـلّ مسيحي يمكنه تفسير وفهم الكتاب المقدّس إذا ما راعى جملةً مـن الضـوابط والشروط.

لقد حدى هذا التوجّه بعلماء البروتستانت إلى اصـدار كرّاسـاتٍ حـول فهم الكتاب المقدّس، وتمهّدت الأرضيّة للتأليف في مجال هرمينوطيقا الكتاب المقدّس.

يقول انتوني كيربي:

الهرمنوطيقا بوصفه منهجاً غرضه تأويل النصوص المقدّسة ولـه صـلةٌ وثيقةٌ بفقه اللغة. إنّ الجدل الذي ساد حركة الإصلاح الديني حـول دعـوى حكم الكنيسة الكاثوليكيّة واقتصـار تأويـل الكتـاب المقـدّس عليهـا، وثقـة البروتستانتيّين بأنفسهم أمـام الـنصّ المقـدّس، وعـزمهم عـلى تقـديم رؤيـةٍ واضحةٍ وأساسيّةٍ عن الكتاب المقدّس، هذه الجهود كلّهـا تكلّلـت بالنجـاح. لقد أسهم الإطار العامّ لهذا الاتّجاه والنتـائج المنبثقـة مـن تلـك الجـدالات في

---

(١) علم الهرمينوطيقا ٤٤.

رسم معالم الهرمنوطيقا(١).

ولا ينبغي الذهول عن أنّ الإصلاحيّين من البروتستانت عارض المرجعيّة الكاثوليكيّة للكنيسة في تفسير الكتاب المقدّس، ما دفعهم إلى وض قواعد ومنهجٍ لتفسيره. وهذا يعني أنّ تفسير وفهم الكتاب المقدّس لا يمـ إلاّ بعد مراعاة جملةٍ من القواعد والأُصول والأخذ بنظر الاعتبار المـ المناسب، ولا نزاع في ذلك، واذا كان هناك نزاعٌ، ففي الجهة المؤهّلة لـذا سواء كان فرداً أو مؤسّسةً أو أيّ جهةٍ أُخرى.

ومن أبرز المنظّرين البروتستانت الذين كتبوا حول منهج تفسير الكـ المقدّس هو [ماتيوس فلاسيوس ايلريكوس]؛ إذ ألّف في هذا الإطار كتـ (مفتاح الكتاب المقدّس) في عام ١٥٦٧، وأسّس قاعدةً لتوسيع نط هرمينوطيقا البروتستانت مستفيداً في ذلك من فكر أرسطو في الخطابة و العلوم المرتبطة بتفسير الإنجيل لآباء الكنيسة من زمان (اريغن) إلى عصر وقد خضع كتابه خلال مائة عام للمراجعة والتصحيح عشر مرات(٢).

ولا يخفى أنّ دانهاور حرّر في عام ١٦٥٤ كتاباً حول الهرمنوط الخاصّة تحت عنوان (الهرمنوطيقا المقدّسة) أو (منهج تفسير النصو المقدّسة)، وكان أوّل من وضع اسم الهرمنوطيقا على كتابه الذي يدور حـ

---

(١) المدخل إلى الهرمينوطيقا: ٩.

(٢) المنطق ومبحث علم الهرمينوطيقا: ٥٣.

تفسير الكتاب المقدّس.

كما كتب يوهان رامباخ في عام ١٧٢٣ كتاباً تحت عنوان (مجالات الهرمنوطيقا المقدّسة)، وقد تأثّر شلاير ماخر بهذا الكتاب تأثّراً بالغاً[١].

الهرمينوطيقا العامة

يعود تاريخ ظهور الهرمنوطيقا العامّة إلى عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي.

لقد التفت فلاسفة عصر التنوير ممّن آمن بالمناهج العقليّة إيماناً مطلقاً إلى أنّ الهرمنوطيقا بابٌ من أبواب المنطق، فكما أنّ قواعد المنطق الصوري عامّةٌ ومشتملةٌ على أُصولٍ موضوعيّةٍ لكلّ أشكال الفكر في المجالات كافة، فكذلك قواعد الهرمنوطيقا، فأخرجوها من سياقها التقليدي في تفسير الكتب المقدّسة والنصوص القانونيّة والأدبيّة القديمة، وجعلوها في خدمة جميع العلوم التفسيريّة والنصّ. وعلى هذا الأساس أفرد كريستيان فولف (١٦٥٩-١٧٥٤)- الذي يعدّ من أشهر فلاسفة عصر التنوير- فصولاً من كتابه في المنطق لأبحاث الهرمنوطيقا[٢].

كما كان الفيلسوف المشهور كلادنيوس (١٧١٠- ١٧٥٩) من

---

(١) بنية النصّ وتأويله: ٥٣.

(٢) علم الهرمينوطيقا: ٥٦.

الشخصيّات المشهورة التي كتبت في هـذا المجـال؛ إذ أصـدر في عـام ٧٤٢ رسالة تحت عنوان (مقدّمة في التفسير الصحيح للنصوص وكتـب المعقـول) وكان يعتقد أنّ جميع العلوم الإنسانيّة من الشعر والخطابة والتاريخ... تندر تحت فنّ التفسير، وأنّ الهرمنوطيقا هي الاسم الآخر لهذا الفنّ.

كان الفيلسوف كلادينوس يعبّر عن الهرمنوطيقا بأنّها فـنّ العثـور عـل الفهم الكامل الشامل للقول الأعمّ من المنطوق والمكتوب، وكان بالاستلها من فولف وأسلافه في مجال المنطق بصدد بيـانٍ تفصـيلي للأُصـول والقواعـ والفنون الحاكمة على عمليّة التفسير حسب ما كان يرى ذلك بأُسلوبٍ عقلا منتظمٍ[1].

وفي النهاية جاء شلاير ماخر(١٧٦٨- ١٨٣٤)، ليؤسّس لهرمينوطيق جديدةٍ، ولينقّح قواعدها وأُصولها، مستفيداً من تجربة كلادنيوس وغيره، معتقد أنّ تطبيق تلك القواعد كفيلٌ بالوصول إلى مقصود مؤلّف النصّ. ولا فرق لديـ من هذه الجهة بين النصوص الدينيّة وغير الدينيّة كالقانونيّة والفنّيّة والأخلاقيّة.

يقول بول ريكور(١٩١٣م):

إنّ الحركة الواقعيّة من الهرمنوطيقا الخاصّة إلى العامّة تبدأ متقارنـةً مـ محاولة تبيين الأبعاد العامّة لأثر التفسـير، الأثـر الـذي يظهـر رغـم اختلاف النصوص، ويعود الفضل في الوقوف على هذه المعضلة الحقيقيّة والمحوريّة إل

(١) علم الهرمينوطيقا: ٦١.

الجهود التي بذلها شلاير ماخر[١].

الأسباب والعوامل

اتّضح من البحوث السابقة نحو ظهور علم الهرمنوطيقا الخاصّة والعامّة، والأسباب والملابسات التي لازمت ظهور ذلك العلم، وتعود هذه الأسباب والعوامل إلى تيّارين فكريّين شاخصين في العالم الغربي من عصر النهضة إلى القرن التاسع عشر الميلادي هما: حركة الإصلاح الديني والنهضة الفكريّة أو التنويريّة.

ويُلاحظ تأثير حركة الاصلاح الديني على الهرمنوطيقا في إنكار قادة الحركة للمرجعيّة الرسميّة للكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة في تفسير الكتاب المقدّس، ودعوى أنّ للجميع القدرة على فهم وتفسير الكتاب المقدّس دون الرجوع إلى علماء الدين المسيحيّين، ولكنّهم سرعان ما تنبّهوا إلى أنّ هذا العمل يتطلّب منهجاً وقواعد خاصّة، الأمر الذي قادهم إلى كتابة هذا المنهج وتدوين تلك القواعد، وألّفوا رسائل في هذا الخصوص تمّت الإشارة إلى بعضها سابقاً.

وفيما يخصّ النهضة التنويريّة التي بدأت في القرن السابع عشر وبلغت أعلى مستوياتها في القرن الثامن عشر حتّى سُمّي هذا القرن بعصر التنوير،

(١) رسالة الهرمينوطيقا: ١٣.

لُوحظ أنّ المجتمع الغربي بدأ ينحاز إلى العقلانيّـة بشـكلٍ لم يسـبق لـه مثيـ
معتقداً أنّ العقل البشري قادرٌ على كشف المجهولات وأسرار العـالم في مجـ
الطبيعة والمسائل المرتبطة بالحياة الاجتماعيّة. ولأجل الوصول إلى هذه الغا
أخذ الباحثون بالتفكير بوضع منطقٍ جديدٍ يتناسب مع العقلانيّة الجديدة ا
صبغةٌ إنسانيّةٌ.

وقد تبلورت حركة العقلنة والمنطق الجديد في ثلاثة مجالات فكريّة:

الأُولى: مجال فقه اللغة وتحقيق النصوص والمخطوطـات القديمـة ذا
الطابع النقدي. وكان الغرض من وراء هذا المنهج تشخيص أصالة النصو
وإعادة صياغة النسخ الأصليّة وتصحيحها، وكان لهذا المسـلك دورٌ مـؤثّرٌ
تأسيس نظريّاتٍ منهجّيةٍ في الهرمنوطيقا والتفسير.

الثانية: مجال الحقوق والقوانين لا سيما الروماني منها بالخصوص الـ
كان موضعاً للاهتمام منذ القدم، وقد صار هذا المسار منشأً لظهور نوعٍ خا
من علم تفسير القوانين. وتعود جذور هذا الاتّجاه إلى عصر النهضة، فيما تبا
واتّضحت معالمه وأبعاده في عصر التنوير.

كتب كنستانتيوس راجريوس عام ١٤٦٣ رسالةً حول تفسير القـوا
تناول فيها الطبقات الأربـع لبيـان القـوانين وتفسـيرها، أعنـي: التفسـير
التصـحيحيّة والتفسـيرات التطويريّـة والتفسـيرات التقييديّـة والتفسـير
الإخباريّة.

وقد راج في ذلك العهد نوعان من مناهج التفسير هما: منهج التفسير اللغوي ومنهج التفسير المنطقي.

فيما اعتبر فرانسيس هرتومانس- وهو أحد أتباع النزعة الإنسانيّة - في عام ١٥٥٩ أنّ التفسيرات اللغويّة مبانٍ للمؤشّرات القانونيّة، وبقي التفسير اللغوي مقولةً أساسيّةً لكثيرٍ من كتّاب علم تفسير القوانين.

ولا يخفى: أنّ التفسير اللغوي لا يهتمّ إلاّ بالمعنى اللغوي للقانون، واستخدام القاعدة في القانون الذي لا يمكن فهمه عن طريق اللغة المتداولة أمرٌ لا يجدي نفعاً. ومن هنا يجب أن يبيّن المقصود من القانون وما هو مراد المقنّن، وهذا وحده نوعٌ آخر من التفسير يهتمّ بالبُعد العقلاني للكلام بدل النظام اللغوي. وقد أطلق البعض على هذا المنهج بالتفسير المنطقي.

الثالثة: وفي ضوء هذا الاتّجاه ورغبة فلاسفة عصر التنوير في تأسيس أُصول خاصّة ينتقلون من خلالها إلى أبعاد أُخر ورغبتهم في منهجة المعارف البشريّة، اندرج علم المنطق وعلم الهرمنوطيقا تحت علوم الفلسفة.

اعتقد هؤلاء الفلاسفة أنّ الهرمنوطيقا ومسائله ترتبط بالمنطق، ما ترك هذا النمط من التفكير أثراً مهمّاً في تاريخ الفكر الهرمينوطيقي، كما ساعد على ظهور الهرمنوطيقا العامّة.

وكان الكلام يرتكز على أنّ المنطق وعلـم الهرمنوطيقـا كـالمنطق الصـو
يبتني على قواعد وأُصول تدخل في جميع العلوم المتوقّفة على التفسير.

وكما أشرنا سابقاً فقد أفرد كريستسان وولـف(١٧٥٤ م) فصـولاً ه
كتابه المنطق لبحوث الهرمنوطيقا[1].

(١) راجع: المنطق ومبحث علم الهرمينوطيقا: ٥١-٥٨.

الفصل الثالث

الهرمينوطيقا وعلم التفسير في الفكر الاسلامي

تمهيد

اتّضح من البحوث السابقة أنّ الهرمنوطيقا لها علاقةٌ بفهم الإنسان. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ مسألة الفهم تشكّل محوراً وموضوعاً لأبحاث الهرمنوطيقا.

والسؤال الأساسي هنا هو: كيف يمكن للإنسان فهم ما يمكن له فهمه؟ وما هي القواعد والضوابط ذات الصلة؟ وما هو المنهج للوصول إلى الفهم؟

كان منشأ هذه الأسئلة قبل كلّ شيءٍ هو النصوص المدّونة، ولمّا كانت النصوص الدينيّة تحظى بأهّميّةٍ خاصّةٍ لدى أتباع الديانات تفوق سائر النصوص، ترعرعت أبحاثها في كنف الهرمنوطيقا أكثر من غيرها وإن لم تختصّ بها، واندراج النصوص القانونيّة والفلسفيّة والأدبيّة ضمن نطاقها.

كما ظهر من البحوث السابقة أيضاً أنّ تاريخ الهرمنوطيقا في عالم المسيحيّة يعود إلى الأيّام الأوّلى من ظهورها، ومع غضّ النظر عن أنّ المسيح عليه السلام كان إبلاغه المعارف الدينيّة للناس يتوافر على طابعٍ هرمينوطيقي،

وأنّ الحواريّين كانوا يتّسمون بمنحىً هرمينوطيقي في نقل وتبيين أقو
وأفعال المسيح عليه السلام للناس، فإنّه منذ أن تحوّلت تلك الاقوال والأفعال
مصادر مدونةٍ وتبدّلت إلى نصوصٍ دينيّةٍ، صار فهمها وتفسيرها موضـ
لاهتمام علماء المسيحيّة، وغدا بعد تشكيل الكنيسة ذا منهجٍ ونظمٍ مخصوصٍ

ومن الطبيعي أن يحتاج هذا العمل والنشاط المهمّ إلى قواعد وظوا
ومعايير، الأمر الذي شكّل أرضيّة لطرح بحوث حول معياريّة الفه
والتفسير للنصوص الدينيّة.

إنّ حركة الإصلاحات الدينيّة وبروز مذهب البروتستانت من جه
وازدهار النهضة العقلانيّة الجديدة في عصر التنوير من جهةٍ أُخرى، مهّ
الأجواء لطرح نظريّاتٍ وبحوثٍ جديدةٍ في هذا المجال، أفضت إلى تألي
كتبٍ حول منهج تفسير النصوص المقدّسة والنصوص القانونيّة.

وقد ساهمت في نهاية المطاف تلك البحوث إلى التفات بعض الفلاسـ
والمفكّرين المسيحيّين إلى الهرمنوطيقا بوصفها حقلاً علميّاً مستقلاًّ له رسالةٌ
تبيين منهج وقاعدة فهم النصوص الأعمّ من الدينيّة وغير الدينيّة.

وتبلور هذا التوجّه وانتظم على يد شلاير ماخر، ولذا سُمّي بمؤسّـ
الهرمنوطيقا الجديدة. ويقع الكلام هنا في أنّه هل ظهر التيّار الهرمينوطيقي
العالم الاسلامي؟ وهل كانت الهرمنوطيقا موضعاً لاهتمام المفكّرين المسلمي
فإن كان الجواب بالإيجاب، فما مدى كمّيّة هذا الاهتمام وكيفيّته؟

الهرمينوطيقا وعلم التفسير

لا شكّ أنّ التيّار الهرمينوطيقي كان مطروحاً على مستوى العالم الاسلامي عند المفكّرين المسلمين، مع غضّ النظر عن أنّ نبي الإسلام الأكرمﷺ أخذ على عاتقه رسالة تبيين وتفسير القرآن الكريم؛ لأنّ المسلمين بعد نزول القرآن أولوا اهتماماً كبيراً لفهم وتفسير كتاب الله، حتّى عُرف بعض الصحابة واشتهر بالتفسير والتضلّع في فهم مقاصد القرآن الكريم، وكان أوّلهم مرتبةً وأعلاهم درجةً في ذلك أمير المؤمنينعليه السلام.

نعم، بمرور الزمان وابتعاد المسلمين عن عصر نزول الوحي تزايدت حاجة المجتمع الاسلامي إلى تفسير القرآن الكريم وفهم مقاصده وبيان مفاهيمه أكثر من ذي قبل، المسألة التي لفتت العلماء المسلمين إلى أهمّيّة التفسير، وقد كُتب في هذا المجال الكثير من التفاسير بمناهج مختلفة:

منها: ما اختاره بعضهم في تفسيره من الاعتماد على نقل أحاديث النبي الأكرمﷺ أو آل البيتعليهم السلام فحسب، ومن تلك التفاسير تفسير الدر المنثور للسيوطي، وتفسير البرهان للسيّد هاشم البحراني.

ومنها: ما اهتمّ به جملةٌ من المفسّرين من شرح اللطائف الأدبيّة (الصرفيّة والنحويّة والبلاغيّة) والمحسنّات اللفظيّة والمعنويّة، كما في تفسير الكشّاف للزمخشري وتلخيص البيان للسيّد الرضي.

ومنها: ما غلب على بعض من المفسّرين ممّن له تضلّعٌ في علم الفق
فتناول الأبعاد والمسائل الفقهيّة والقانونيّة لآيات القرآن الكريم، وكتبوا
تفسير القرآن معتمدين على ذوقهم الفقهي، ويُعدّ تفسير الجامع لأحك
القرآن للقرطبي أنُموذجاً بارزاً في هذا الصدد.

ومنها: ما قرّره بعض المفسّرين من أصحاب النظر في علم الك
والبحوث الاعتقاديّة من البحث حول الأبعاد الكلاميّة والاعتقاديّة لآيا
القرآن الكريم، كما يظهر هذا الاتّجاه في تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي

ومنها: ما برز على يد الفلاسفة والعارفاء أيضاً من التفسير في ضـ
المنهج الفلسفي والعرفاني، وتبلور هذا المنهج في تفاسير محي الدين بن عـ
وعبد الرزّاق الكاشاني وصدر المتألّهين والميبدي الگنابادي.

ومنها: ما سعى إليه بعض المفسّرين من توظيف العلوم المختلفة
عصره وزمانه في تفسير آيات الكتاب الكريم، وإن كانوا أميل في تفسيرهم
العلوم التي كانوا ماهرين فيها، كما في تفسير مجمع البيان للعلاّمة الطبر
وروح المعاني لشهاب الدين الآلوسي[1].

ثمّ ظهر بالتدريج حقلٌ من حقول المعرفة سُمّي بعلوم القرآن يتنا
البحوث المرتبطة بالمعارف والعلوم القرآنيّة من قبيل: نزول القرآن المكّ

---

(١) راجع كتاب: القرآن في الاسلام: ٧٣-٨٥، تفسير المراغي ١، ٦- ١٢، البيان الخالد
١٥- ١٦، ومقدّمة تفسير مجمع البيان.

والمدني وأسباب النزول وجمع وترتيب سور وآيات القرآن والقراءات المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ.

ومن المسائل المهمّة التي طُرحت على بساط البحث في علوم القرآن مسألة تفسير القرآن التي تضمّنت أبحاثاً هامّةً من قبيل: تعريف التفسير ونسبته إلى التأويل، طبقات المفسّرين، المناهج التفسيريّة وشرائط وقواعد التفسير.

وفي الواقع تقع هذه البحوث في إطار فلسفة التفسير من جهة، كما ترتبط بمجال البحوث الهرمنوطيقيّة من جهةٍ أُخرى.

ماهية التفسير

التفسير لغةً بمعنى الإظهـار والكشـف. قـال بعضـهم: ترجـع ك

التفسير إلى (التفسرة)، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الطبيب ليستد

على المرض، فكما أنّ الطبيب بالنظر فيه يكشف عـن علّـة المـريض، فكـا

المفسّر، يكشف عن شأن الآية وقصصها ومعناهـا. وقيـل: إنّ أصـل الك

يعود إلى (فَسْر) بمعنى: إظهار المعنى المعقول والمتصوّر. وقـال آخـرون:

مقلوب من (سفر)، ومعناه أيضاً الكشف، يُقال: سـفرت المـرأة سـفوراً:

ألقت خمارها عن وجهها، وهي سافرةٌ[1].

والمعنى الاصطلاحي للتفسير يشمل المعنى اللغـوي لـه، وهـو كش

معاني كلام الله وإظهار مقاصده.

يقول الراغب الاصفهاني في التعريف الاصطلاحي للتفسير:

التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المـراد، أعـمّ مـ

يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، بحسب المعنى الظاهر وغيره[2].

---

(١) أُنظر: البرهان في علـوم القـران: ٧٣- ٨٥ تفسـير المراغـي، ١: ٦-١٢، البيـان الخا
١٥-١٦.

(٢) البرهان في علوم القران، ج٢: ١٤٩.

وقال الماتريدي: التفسير: القطع على أنّ المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنّه عنى باللفظ هذا[١].

وفي تفسير المنار: التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دينٌ يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الأُخرى.

وأضاف قائلاً:

وهو ما يُقصد به حلّ الأَلفاظ وإِعراب الجمل وبيان ما ترمي إِليه تلك العبارات والإِشارات من النكت الْفَنِّيَّةِ. وهذا لا ينْبغِي أَن يُسَمَّى تَفْسِيرًا، وإِنَّما هو ضَرْبٌ مِن التَّمرين في الْفنونِ كَالنَّحوِ والْمعانِي وغيرِهما[٢].

وعرّفه السيّد الخوئي في «البيان»:

التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز[٣].

أمّا العلاّمة الطباطبائي فقد قال في تعريفه:

بيان الآيات القرآنيّة والكشف عن مقاصدها ومداليلها[٤].

وقال في كتابه القرآن في الاسلام:

---

(١) الإتقان في علوم القران ٤: ١٩٤.

(٢) المنار ١: ١٧- ٢٤.

(٣) البيان، ص٣٩٧.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ١: ص٥.

وحيث إنّ رسالة التفسير تكمن في توضيح وكشف مدلول الآية، فيمكن اعتبار كلّ بحثٍ يحقّق هذا الغرض تفسيراً. وأمّا البحوث التي لا تؤدّي هذا الدور كالبحوث المرتبطة باللغة والقراءة والبديع فلا تكون بحوثاً تفسيريّة[1].

ويتحصّل من التعاريف أعلاه ما يلي:

١. تتلخّص رسالة التفسير في تبيين المفاهيم والمعاني التي أودعها الله في الآيات القرآنيّة. وبعبارةٍ أُخرى: يشكّل فهم وبيان المعاني المرادة من الآيات القرآنيّة الهدف الأسمى والرسالة الأساسيّة من التفسير، ويُطلق على هذا المعنى المراد الجدّي الإلهي.

٢. لكي يتيسّر العثور على المقصود من الآيات يجب أوّلاً معرفة المفردات أو التراكيب القرآنيّة، بالرجوع إلى معانيها في اللغة العربيّة، ويُطلق على هذا المعنى بالمراد الاستعمالي للكلام الإلهي.

٣. ليس للدقة اللغويّة للمفردات والتراكيب مدخليّةٌ في كشف مدلول ومعنى الآية. نعم، تساهم اللغة في معرفة الجوانب الأدبيّة للآيات، إلاّ أنّ البحث فيها خارجٌ عن إطار التفسير.

---

(١) القرآن في الإسلام: ١٠٢.

التفسير في القرآن

أُستعملت كلمة (التفسير) مرّةً واحدةً في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[1]. أي: لا يأتونك بوصفٍ فيك أو في غيرك حادوا به عن الحقّ أو أساءوا تفسيره، إلّا جئناك بما هو الحقّ فيه أو ما هو أحسن الوجوه في تفسيره؛ فإنّ ما أتوا به إما باطل محضٌ، فالحقّ يدفعه أو حقّ محرّفٌ عن موضعه، فالتفسير الأحسن يردّه إلى مستواه ويقوّمه[2].

وبالتأمّل في الآيات السابقة على هذه الآية يُلاحظ أنّ المشركين طرحوا مسائل غير وجيهةٍ بل غير معقولةٍ على النبي الأكرمﷺ:

١. لماذا لا تنزل علينا الملائكة؟

٢. لماذا لا نرى الله؟[3]

٣. لماذا يتصرّف النبي كالآخرين، فيأكل الطعام ويمشي في الأسواق؟

---

(١) سورة الفرقان، الاية: ٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن١٥: ٢١٢.

(٣) قوله تعالى: (وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا أُنزل عليه الملائكة أو نرى ربّنا) سورة الفرقان، الآية:٢١.

٤. لماذا لا يُلقى إليه كنزٌ؟[١].

وذكر الله عزّ جلّ اقتراحاتهم السخيفة قائلاً: **﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾**[٢].

ويُلاحظ: أنّ جملةً من مقالاتهم واقتراحاتهم السابقة باطلةٌ لا ترتكز على مرتكزاتٍ عقليّةٍ صحيحةٍ كطلب رؤيّة الله، وتناول النبيﷺ للطعام، وممارسته للأعمال البشريّة؛ لأن بشريّة النبيﷺ لا تقتضي غير ذلك. كما أنّ جملة منها ليس باطلاً من الأساس، إلاّ أنّ تصوّرهم عنها وتفسيرهم لها غير صحيحٍ، كقولهم: (أو يلقى إليه كنزٌ أو تكون له جنّة يأكل منها)؛ إذ هذا الكلام حقٌّ من جهة أنّ النبيﷺ لا بدّ أن يكون صاحب معجزةٍ دالّةٍ على صدق مدّعاه، لكنّه باطلٌ من جهة تصويرهم له بالمكاسب الدنيويّة والأرباح المادّيّة؛ لأنّه يتنافى مع غرض أصل النبّوة في تكامل الإنسان المعنوي عن طريق الامتحان واختيار الحقّ بوعي ورغبة. فإذا كان الأنبياء أصحاب مالٍ وثراءٍ مادّي، لمالوا إلى زخارف الدنيا وعرضها الزائل، وهذا لا ينسجم مع غرض النبوّة الأساسي. ومن أجمل ما قيل في ذلك قول مولانا أمير المؤمنينعليه السلام:

«ولو أراد الله سبحانه لأنبيائه حيث بعثهم أن يفتح لهم كنوز الذهبان

---

(١) (وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أُنزل عليه ملك فيكون معه نذيراً أو يُلقى اليه كنزٌ أو تكون له جنة يأكل منها) سورة الفرقان، الآيتان: ٧ – ٨.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٩.

ومعادن العقيان ومغارس الجنـان، وأنّ يحشر معهـم طـير السـماء ووحـوش الارض، لفعل. ولو فعل، لسقط البلاء، وبطل الجزاء واضمحّلت الأنباء، ولما وجب للقابلين أُجور المبتلين، ولا استحقّ المؤمنون ثواب المحسنين»[١].

وعليه فمعنى التفسير في الآية المذكورة هو بيان الحقيقة وكشفها، وهـو المعنى المقصود في فنّ وعلم التفسير؛ لأنّ رسـالة التفسـير أيضـاً هـي كشـف وبيان مقصود الباري عزّ وجلّ من آيات القرآن الكريم.

ويتّضح من الآية[٢] أيضاً نقطتان هامّتان:

الأوّلى: أنّ التفسير لا يختصّ بفهم وبيان معاني النصوص المدوّنـة، بـل يشمل سائر النصوص، بـل يشـمل كـلّ نـوعٍ مـن أنـواع الكـلام والسـلوك والحقائق، سواء أكانت على شكل مكتوبٍ أو منطوقٍ أم بشكلٍ آخر، ووظيفة التفسير في سائر هذه الموارد هو كشف المعنى.

وهذا التصـوّر الشـامل حـول التفسـير المـذكور في الآيـة ينسـجم مـع الهرمنوطيقا التي يقول بها علماء الهرمنوطيقا الجدد.

إذن قبل طرح هذه النظريّة الصحيحة في محلّها بقرونٍ يُلاحظ الإشـارة

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢(القاصعة).

(٢) المقصود الآية ٣٣ من سورة الفرقان وهو توجه تعالى ﴿وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾.

إلى هذه النظرة الشاملة حول التفسير في القرآن الكريم.

الثانية: أنّه يُستفاد من قوله تعالى: ﴿أَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ أنّ التفسير يمكن أن ينطوي على مراتب تكامليّةٍ. وما أكثر الأقوال والأفعال والنصوص والحقائق الطبيعيّة وغير الطبيعيّة التي تشتمل على أبعاد أو صفات أو مراتب مختلفة، يفسّرها الناس كلّ على حسب مستواه الفكري والعلمي، وكلّ واحد يُدرك بُعداً أو وصفاً أو مرتبةً منها! وهذه الأفهام الصحيحة المطابقة للواقع يُكمل بعضها بعضاً.

علم التفسير ومناهج المفسّرين

وممّاينبغي أن يُطرح بعد وضوح مفهوم التفسير ورسالته هو أنّنا في ضوء أيّ منهج يمكن أن نصل إلى هذا الهدف؟ وما هي الأُصول والمعايير والقواعد والملاكات اللازمة لوصول إلى ذلك الغرض؟

لقد ذكرنا سابقاً أنواع التفاسير التي تعرّضت لبيان آيات القرآن الكريم على وجه الاختصار، إلاّ أنّه يمكن هنا تقسيم هذه التفاسير إلى قسمين:

الأوّل: التفاسير التي تعتمد نقل روايات النبي الأكرمﷺ وأهل البيتعليهم السلام في بيان الآيات القرآنيّة، وليس فيها أيّ نحوٍ من الاجتهاد أو التنظير.

الثاني: التفاسير التي تتوافر على إبداء الرأي والاجتهاد، ولكن غالباً ما يُستند فيها إلى العلوم والمعارف البشريّة من اللغة والأدب والبيان والفلسفة والكلام والتاريخ والعرفان وغير ذلك. وقد ساق العلماء والباحثون فيها شواهد من آيات القرآن الكريم في بعض الموارد؛ لتصحيح رؤيتهم التفسيريّة وإن لم يكن هذا المنهج مبنى أساسيّاً وكلّيّاً جامعاً.

ويمكن أنّ يُقال في نقد هذين المنهجين: إنّ المنهج الأوّل يُلاحظ عليه ثلاثة أُمورٍ:

الأوّل: أنّ الروايات المنقولة لم تخض بالبحث والتأمّل الكافي من الناحية السنديّة، مع أنّه لا يمكن الاعتماد على الروايات غير المعتبرة سنداً أو غير البالغة حدّ التواتر.

الثاني: أنّه لا يتوفر القدر المطلوب من الروايات المعتبرة في بيان جميع الآيات.

الثالث: أنّ الروايات لم تتناول بوضوحٍ الآيات التي لا بدّ أن تُطرح في غير آيات الأحكام، ولذا لا يؤمن منهج تفسير القرآن بالروايات متطلّبات المجتمع في تفسير القرآن بصورةٍ تامّةٍ[١].

وأما المنهج الثاني فيقول العلاّمة الطباطبائي في نقده:

وهذا الطريق لا يمكن الاعتماد عليه، وهو في الواقع من قبيل التفسير بالرأي، إلاّ إذا توافق في موردٍ مع الطريق الثالث، أي: تفسير القرآن بالقرآن[٢].

وقال في مقدّمة تفسير الميزان- بعد إشارته إلى المناهج والمدارس التفسيريّة الرائجة بين المتكلّمين والفلاسفة والصوفيّة وتفّسير القرآن في بالاستفادة من العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة:

وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة تجد أنّ الجميع مشتركٌ في

---

(١) أُنظر: القرآن في الإسلام: ٨٩.

(٢) المصدر نفسه: ٨٨.

نقصٍ وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلميّة والفلسفيّة من خارجٍ على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقاً، وسُمّي به التطبيق تفسيراً"[١].

وتذييلاً على هذا النقد نقول:

لو لم نعثر على دلالة موضوعٍ مّا بعد التدّبر في كلام الله وآياته المختلفة والقرائن المنفصلة والمتّصلة، أو لم يدلّ حديثٌ معتبرٌ على ذلك الموضوع، وكان الاستدلال مستنداً بصورةٍ محضةٍ إلى نظريّةٍ فلسفيّةٍ أو كلاميّةٍ أو عرفانيّةٍ أو علميّةٍ بوصفها معنى ومدلول كلام الله عزّ وجلّ نطبّق الآية عليه، لم يمكن القول بمشروعيّته واعتباره دليلاً عقليّاً أو شرعيّاً لكي نحسبه مدلولاً لكلام الله ومراداً له، فيما يمكن من ناحيةٍ شرعيّةٍ نسبة موضوع معيّن إلى كلام الله كونه المقصود منه إذا استند إلى الوحي (الأعمّ من الكتاب والسنّة).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ج١: ٨.

تفسير القرآن بالقرآن

وأما تفسير القرآن بالقرآن هو الرجوع في فهم بعض آيات القرآن الكريم إلى آيات أخرى، أو النظر إلى مجموع الآيات المرتبطة بموضوعٍ معيّنٍ واستجلاء المعنى المقصود من الآيات القرآنيّة في ذلك الموضوع. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ منهج تفسير القرآن بالقرآن لا يُراد به إلاّ فهم جملةٍ من الآيات وتبيين بعض الآيات الفرعيّة عن طريق تلك الآيات الأساسيّة والمحوريّة[1].

وهذا المنهج يمكن اللجوء إليه في فهم المعنى والمراد الاستعمالي للمفردات والتراكيب القرآنيّة، وفي فهم المعنى والمراد الجدّي للآيات، المسألة التي تشكّل الهدف الأساسي للتفسير، ومصطلح تفسير القرآن بالقرآن أكثر ما يتعلّق بهذا المعنى.

ولقد استقطب هذا المنهج التفسيري اهتمام المفسّرين القدامى على نطاقٍ ضيّقٍ، وكان هذا المصطلح مطروحاً بينهم آنذاك[2].

قال السيوطي: قال العلماء: من أراد تفسير الكتاب العزيز، طلبه أوّلاً

---

(١) القرآن في القرآن: ٣٩٥.

(٢) اعتبر الزركشي في كتابه البرهان أنّ أفضل مناهج التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن، فراجع البرهان، ٢: ١٧٥.

من القرآن، فما أجمل منه في مكانٍ فقد فسّر في موضعٍ آخر، وما اختصر في مكانٍ فقد بسط في موضعٍ آخر منه. وقد ألف ابن الجوزي كتاباً فيما أجمل في القرآن في موضع وفسّر في موضعٍ آخر منه، وأشرت إلى أمثلةٍ منه في نوع المجمل؛ فإن أعياه ذلك، طلبه من السنّة؛ فإنّها شارحةٌ للقرآن وموضّحةٌ له.

وقال الشافعي: كلّ ما حكم به رسول الله (صلّى الله عليه وسلم) فهو ممّا فهمه من القرآن. قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ**﴾ في آيات أُخر. وقال (صلّى الله عليه وسلم): «**ألا إنّي أُوتيت القرآن ومثله معه**»، عنى السنّة[1].

ويمكن القول: إنّ منهج تفسير القرآن بالقرآن منهجٌ عقلائي؛ لأنّ الأُسلوب المتعارف بين الناس هو معرفة المقصود من كلام المتكلّم أو الكاتب بالنظر إلى مجموع كلامه، صدره وذيله وبداياته ونهاياته، والمعهود بينهم أيضاً أنّهم يضمّون فصول كتابٍ مّا إلى بعضها، ويُفسّرون نصّاً معيّناً بالاستشهاد بنصٍّ آخر، كما هو أُسلوب الفقهاء في تفسير آيات الأحكام؛ فإنّهم يرجعون إلى المخصّصات في فهم العمومات، وإلى المقيّدات في فهم المطلقات، ويبحثون عن المنسوخ من الآيات بالنظر إلى الناسخ منها[2].

وعندما نلقي نظرةً على تفاسير المفسّرين المسلمين نرى أنّهم يعتمدون

---

(١) الإتقان فى علوم القران٤: ٢٠٠.

(٢) راجع كتاب القرآن في القرآن: ٣٩٦.

المنهج ذاته في تبيين وتفسير آيات القرآن الكريم، ففي كثيرٍ من الموارد يستندون في فهم الآية إلى آيةٍ آخرى، لكنّهم لم يعتبروا أنّ هذا الأتجاه من الاتّجاهات الأساسيّة في التفسير، ولم يجعلوه العمدة في عملهم، أي: لم يعتمدوا دائماً في تفسير آيةٍ مّا على الآيات الأُخر، بل قد يتّبعون هذا المنهج في بعض الأحيان، ويعتمدون على معارف الآية في نفسها أحيانٍ أُخر. ولم يكن الاستناد إلى الآيات الأُخر مقدّماً على فهم الآية وتفسيرها، بل كان في إطار الاستشهاد على المعنى بالاستناد إلى معطيات الآية نفسها. ومع غضّ النظر عن ذلك يُلاحظ أنّ المفسّرين لم يبحثوا مجموع الآيات المرتبطة بالمورد المنظور في آليّة الاستشهاد بالآيات على فهم المعنى، ولذا لا يمكن تسميّة منهجهم هذا بمنهج تفسير القرآن بالقرآن.

نعم، نضج هذا المنهج بصورةٍ جليّةٍ واتّضحت معالمه على يد العلاّمة الطباطبائي، وفي كتاب «القرآن في الاسلام» بيّن (قدس) مسألتين حول ضرورة تفسير القرآن بالقرآن:

المسألة الأُولى: أنّ القرآن الكريم خاطب جميع الناس على حدٍّ سواءٍ، وأرشدهم إلى مقاصده، وهداهم إليه، وتحدّاهم به، واحتجّ عليهم، ووصف نفسه بانّه نورٌ وبيانٌ ومبيّنٌ لكلّ شيءٍ. ولاشكّ أنّ شيئاً كهذا لا يحتاج في بيانه وتفسيره إلى الآخرين. كما ذكر في مقام التحدّي: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ

كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[١]. وكلّما احتاج القرآن في بيان مقاصده إلى شيءٍ غيره، فلن يستقيم هذا الاحتجاج ؛ ذلك لأنّ الكلام الذي يحلّ الاختلاف في القرآن سيكون حينئذٍ من الغير لا من نفس القرآن، ولاسيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار نوع هذا الاحتجاج؛ إذ كان مع أُولئك الذين لم يؤمنوا بعد بالنبي صلى الله عليه وآله، ولم يكونوا على قناعةٍ بعصمته. بل يُعدّ هذا الاحتجاج في الواقع دليلاً وبرهاناً على نبوّة النبي الأكرم (عليه آلاف التحيّة والسلام).

المسألة الثانية: أنّ مستند حجّيّة كلام النبي صلى الله عليه وآله هو القرآن الكريم، كما أنّ مدرك حجيّة كلام الأئمّة عليهم السلام هو كلام النبي صلى الله عليه وآله[٢].

ويمكن أن نستخلص من هذين الأمرين أنّ الآيات القرآنيّة تفسّر بعضها بعضاً، وأنّ مهمّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام تجاه القرآن هي مهمّة المعلم المعصوم الذي لا يخطأ في تعليمه، ومن المُسلّم أنّهم حينما يفسّرون القرآن لا يتعارض تفسيرهم مع التفسير الحاصل من ضمّ الآيات بعضها إلى

---

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢

(٢) من الآيات الدالّة على حجّيّة كلام النبي الأكرم قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ سورة النحل، الآية: ٤٤، وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ الحشر، الآية: ٧، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ سورة النساء ٦٤، وقوله تعالى: وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ سورة النجم الآيتان٣-٤.

بعضٍ[١].

وذكر العلاّمة أنّ الرسول‌صلى‌الله‌عليه‌وآله وأهل البيت‌عليهم‌السلام أوصوا بهذا المنهج من التفسير، كما في قول النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: «إنّما نزل القرآن ليصدق بعضه بعضاً»، وقول أمير المؤمنين‌عليه‌السلام: «ينطق بعضه ببعضٍ، ويشهد بعضه على بعض»[٢].

وورد في مقدّمة تفسير الميزان إشاراتٌ في باب منهج تفسير القرآن بالقرآن إليك جملةً منها:

١. فأمّا المحدّثون فاقتصروا على التفسير بالروايّة عن السلف من الصحابة والتابعين، فساروا وجدّوا في السير حيث ما يسير بهم المأثور، ووقفوا فيما لم يؤثر فيه شيءٌ، ولم يظهر المعنى ظهوراً لا يحتاج؛ إلى البحث؛ أخذاً بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[٣]. وقد أخطئوا في ذلك فإنّ الله سبحانه لم يبطل حجّةِ العقل في كتابه، وكيف يعقل ذلك وحجّيّته إنّما تثبت به! ولم يجعل حجّيةً في أقوال الصحابة والتابعين وأنظارهم على اختلافها الفاحش، ولم يدعُ إلى السفسطة بتسليم المتناقضات والمتنافيات من الأقوال، ولم يندب إلاّ إلى التدبّر في آياته، فرفع به أيّ اختلافٍ يتراءى منها، وجعله هدىً ونوراً وتبياناً لكلّ شيء. فما بال النور يستنير بنور

---

(١) أي: تفسير القرآن بالقرآن.

(٢) القرآن في الإسلام: ٨٠-٨٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧.

غيره! وما شأن الهدى يهتدي بهداية سواه! وكيف يتبيّن ما هو تبيان كلّ شيءٍ بشيءٍ دون نفسه![1]

٢. اعتبر العلاّمة أنّ منهج المفسّرين الذي اعتمدوا في تفسير القرآن على المعارف العقليّة أو الذوقيّة أو العلميّة من قبيل التطبيق لا التفسير؛ لأنّنا في منهج التفسير نسأل: ماذا يقول القرآن؟ لكن في المناهج المذكورة يُقال: على أيّ معنى يمكن أن نحمل الآية القرآنيّة؟

فعلى أساس السؤال الأوّل يجب طرح رأي المفسّر ـ المستند إلى الفرضيّات المسبقة والقناعاتِ العقليّة والعلميّة والفكريّة. وعلى السؤال الثاني تكون الآراء والقناعات قاعدةً للتفسير. ولا يخفى: أنّ هذا المنهج في بيان معنى الكلام لا يُعدّ بحثاً عن معنى نفس ذلك الكلام.

٣. هناك اختلافٌ بين المفسّرين على اختلاف مشاربهم من محدّثين وفلاسفة وأصحاب العلوم وأتباع المنهج الذوقي والعرفاني في فهم معاني ومعارف القرآن. وكيفما كان فهذا الاختلاف لم يولّده اختلاف النظر في مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي للكلمات أو الآيات؛ فإنّما هو كلامٌ عربي مبينٌ، لا يتوقّف في فهمه عربي ولا غيره ممّن هو خبيرٌ باللغة وأساليب الكلام العربي.

و ليس بين آيات القرآن (و هي بضع آلاف آية) آيةٌ واحدةٌ ذات إغلاقٍ

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١: ٣.

وتعقيدٍ في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها. وكيف! وهو أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلوّ الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتّى أنّ الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوخة وغيرها في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنّما التشابه في المراد منها، وهو ظاهرٌ.

و إنّما الاختلاف وقع في تفسير الآيات المرتبطة بصفات الله وأفعاله: كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك وأجنحته والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك. وفي هذا الخصوص حكم بعض المحدّثين على المدلول الظاهري والبدوي للآية، وحمّلوها على المصاديق الحسيّة، وانتهى بهم الحال إلى التجسيم والتشبيه. أمّا المفسّرون الآخرون ممّن اعتمدوا المناهج العقليّة والاجتهاديّة أو الذوقيّة والشهوديّة فإنّهم - كما أشرنا سابقاً- وقعوا في التطبيق بدل التفسير.

٣- الطريق الصحيح في فهم معاني كلام الله هو أن نفسّر القرآن بالقرآن، وبهذا المنهج نستطيع تنقيح الصفات الإلهيّة من آياتٍ أُخر، وبالنتيجة الحصول على مصاديق حقيقيّةٍ لتلك الصفات.

وما يعزّز صحّة هذا المنهج ويثبت أرجحيّته النقاط التالية:

١. مطلوبيّة التدبّر في القرآن(١).

٢. عدّ الله القرآن بياناً لكلّ شيءٍ(٢).

٣. القرآن كتاب هدايةٍ وبيّناتٍ وفرقانٍ(٣)، فكيف لا يهدي الناس في أهمّ غايةٍ لهم، وهي فهم معاني كلام الله؟

٤. وعد الله المجاهدين بالهداية إلى سبله(٤)، وأيّ جهاد أكبر من فهم كتاب الله، وأيّ طريقٍ أهدى من القرآن؟

٥. يتّضح من خلال النظر في الأحاديث الواردة عن النبيﷺ والأئمّة الأطهارعليهم السلام أنّهم سلكوا هذا المنهج في تفسير آيات القرآن الكريم، ولم يعتمدوا في تفسيرهم للقرآن ولو في موردٍ واحدٍ على الفرضيّات والنظريّات العلميّة.

٦. طلب النبيﷺ من المسلمين اللجوء إلى القرآن والركون إليه واتّخاذه دليلاً عند ظهور الفتن كقطع الليل المظلم(٥).

---

(١) ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، سورة النساء، الآية: ٨٢

(٢) ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ سورة النحل، الآية: ٨٩

(٣) ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ سورة البقرة، الآية: ١٨.

(٤) ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ سورة العنكبوت الآية: ٦٩.

(٥) «فاذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن؛ فإنّه شافعٌ مشفّعٌ وماحلٌ مصدَّقٌ، وهو الدليل يدلّ على خير سبيلٍ، وهو كتاب تفصيلٍ وبيانٍ وتحصيلٍ...»

٧. قال أُمير المؤمنينعليه السلام في وصف القرآن: «**كتاب الله تبصرون به وتنطقون به وتسمعون به، ينطق بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على بعضٍ**»[1].

ويضيف العلاّمة الطباطبائي في مقدّمة تفسيره:

قد اجتنبنا فيها عن أن نركن إلى حجّةٍ نظريّةٍ فلسفيّةٍ أو إلى فرضيّةٍ علميّةٍ أو إلى مكاشفةٍ عرفانيّةٍ، واحترزنا فيها عن أن نضع إلاّ نكتةً أدبيّةً يحتاج إليها فهم الأُسلوب العربي أو مقدّمةً بديهيّة أو عمليّة لا يختلف فيها الأفهام[2].

سؤال: ورد في بعض الروايات ذمّ ضرب القرآن بعضه ببعض، كما ورد عن صادق أهل البيتعليهم السلام: «ما ضرب رجلٌ القرآن بعضه ببعضٍ ألاّ كفر»[3]. فهل تشكّل مثل هذه الروايات مؤشّراً على بطلان منهج تفسير القرآن بالقرآن؟

جواب: كما يجب علينا في فهم القرآن الاستعانة بنفس القرآن، كذلك يجب اتّباع هذا الطريق العقلائي في فهم الأحاديث. ونظراً إلى أنّ الروايات الأُخرى مدحت بصورةٍ صريحةٍ منهج تفسير القرآن بالقرآن، مضافاً إلى عمل الأئمّةعليهم السلام به، فإنّ الحديث المذكور غير ناظر إلى تفسير القرآن بالاستعانة

أُصول الكافي٣: ٤٣٦، كتاب فضل القران.

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القران ١: ١٣.

(٣) بحار الأنوار٨٩: ٣٩.

بالقرآن نفسه، بل هو ناظرٌ إلى منهجٍ آخر مفضٍ إلى ظهور خلل والإرباك في فهم كتاب الله.

إنّ ضرب القرآن بعضه بالبعض الآخر مسلكٌ مخالفٌ لمنهج تفسير القرآن بالقرآن. والدليل عليه ما ورد في بعضٍ الروايات من كون ضرب بعض القرآن ببعضٍ على النقيض من تصديق بعض القرآن لبعضه الآخر.

ومن تلك الروايات ما رُوي في كتاب «الدرّ المنثور» من: أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) خرج على قومٍ يتراجعون في القرآن وهو مغضبٌ فقال: «**بهذا ضلّت الأُمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، وضرب الكتاب بعضه ببعضٍ**».

قال: «**وإن القرآن لم ينزل ليكذّب بعضه بعضاً، ولكن نزل يصدّق بعضه بعضاً، فما عرفتم فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به**»[1].

يقول العلّامة بعد نقل هذه الروايات معلّقاً:

والروايات- كما ترى- يعدّ ضرب القرآن بعضه ببعض مقابلاً لتصديق بعض القرآن بعضاً، وهو الخلط بين الآيات من حيث مقامات معانيها، والإخلال بترتيب مقاصدها، كأخذ المحكم متشابهاً والمتشابه محكماً ونحو ذلك[2].

سؤال: ورد عن النبي الأكرمﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام أنّ القرآن أبعد

---

(١) الدرّ المنثور ج٢: ١٤٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٨٣.

شيءٍ عن عقول الناس. قال الإمام الصادقعليه السلام: «**إنّ للقران بطناً، وللبطن ظهراً، وليس شيءٍ أبعد من عقول الرجال منه. إنّ الآية نزل أولها في شيءٍ، وأوسطها في شيءٍ، وآخرها في شيءٍ، وهو كلامٌ متّصلٌ يتصرّف على وجوهٍ**»[١]. فكيف ينسجم هذا مع وضوح القرآن والحثّ في الروايات على تفسير القرآن بالقرآن؟

الجواب: بات واضحاً في ضوء الشواهد والأدلّة المتقدّمة أنّ القرآن الكريم ينطوي على مراتب وبطون مختلفةٍ من المفاهيم والمعارف، تأبى مراتبه العليا عن الفهم والإدراك لغير الراسخين في العلم من النبيصلى الله عليه وآله وآله الطاهرينعليهم السلام، لكن المراتب الدنيا منه قابلةٌ للفهم والإدراك، وطريق فهمها هو تطبيق منهج تفسير القرآن بالقرآن.

كما ورد في بعض الروايات صريحاً أنّ القرآن الكريم يخلو من الإبهام، ومن يعتقد ذلك فهو من الهالكين والمهلكين، كما في قول الإمام الباقرعليه السلام. «**من زعم أنّ كتاب الله مبهمٌ، فقد هلك وأهلك**)[٢]. وعنهعليه السلام: «**إذا حدثتكم بشيءٍ فاسئلوني عنه من كتاب الله**»[٣].

---

(١) تفسير العيّاشي ١: ١١، ١٢، ١٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٩٢.

(٣) الكافي ١: ٦٠.

وإذ كانت أحاديث المعصومين عليهم السلام لا يتطرّق إليها التناقض[1]، فكلّ نوع منها ناظرٌ إلى موضوعٍ خاصٍّ، بمعنى: أنّ بعض مستويات القرآن من المعارف والمعاني متاحةٌ لعقول الناس، إلاّ أنّ بعضها الآخر لا يناله سوى النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾.

نتائج البحوث السابقة

١ . يعدّ علم تفسير القرآن بحثاً هرمينوطيقيّاً كاشفاً عن نحو إدراك معاني كلام الله، وإذ كان موضوع هذا البحث كلام الله المقدّس، أمكن تسميته بالهرمنوطيقا المقدّسة، كما كانت تسمّى الهرمنوطيقا المرتبطة بالكتاب المقدّس في عالم المسيحيّة؛ إذ أُطلق عليها الهرمنوطيقا المقدّسة، وقد ألّفت كتبٌ تحت هذا العنوان.

٢ . يشير تاريخ التفسير في نطاق العلوم الإسلاميّة إلى حضور ثلاثة مناهج تفسيريّة:

أ) منهج تفسير القرآن بالاستناد إلى الروايات.

ب) منهج تفسير القرآن بالاستناد إلى العلوم والمعارف البشريّة.

ج) منهج تفسير القرآن بالاعتماد على القرآن الكريم نفسه.

والمنهج الأوّل - بسبب قلّة الروايات المعتبرة منه - لا يلبّي حاجات

---

(١) بعد القطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام، وإلاّ فالأحاديث الموضوعة كثيرةٌ (المترجم).

الإنسان في فهم معاني كلام الله وإن وردت رواياتٌ معتبرةٌ في بعض الموارد لا شكٌّ في قوّتها سنداً ودلالةً في تفسير كلام الله.

والمنهج الثاني لا اعتبار وحجّيّة شرعيّة له بذاته؛ لأنّه في غير البديهيّات والمسلّمات الفكريّة التي لا اختلاف عليها لا يمكن الحكم بصحّة جميع النظريّات، وليس في المقام دليلٌ شرعي على ترجيح بعضها على بعضٍ أو جعل بعضها معياراً في فهم القرآن، ولذا يجب في مثل هذه الحالات عرض النظريّة على القرآن لا العكس. وبعبارةٍ أُخرى: عرض آراء وتصوّرات الإنسان على القرآن لا العكس.

ومن هذا المنطلق يعتبر المنهج الثالث بضميمة الأوّل أكمل أُسلوب ومنهج في تفسير القرآن الكريم. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المنهج الصحيح لفهم كلام الله هو فهم بعض كلامه بالاستعانة بالبعض الآخر. وحيث إنّ كلامه يتجسّد بالوحي إلى المعصوم، سواء أكان وحياً قرآنيّاً أو حديثيّاً، فإنّ التوافر على مفاهيم ومعاني القرآن يجب أن يكون عن طريق الرجوع إلى القرآن والسنّة.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الأُسلوب المذكور أعلاه من القضايا المودعة في فطرة الإنسان؛ إذ جرت سيرة العقلاء على معرفة المعنى والمراد النهائي لكلام الكاتب والمتكلّم- إذا لم يكن واضحاً وصريحاً، و يحتاج إلى تدبّرٍ- بالتأمّل والنظر في مجموع كلامه ونصوصه، ولا تُعتبر آراء الآخرين معياراً في

فهم مراد المتكلّم وطريقاً إلى معرفة مقصوده أبداً، إلاّ إذا أشار الكاتب أو المتكلّم إلى فردٍ أو مجموعةٍ من الأفراد في تفسير وتبيين مراده.

٣. يُستفاد من الآيات والروايات الواردة عن المعصومينعليهم السلام ضرورة الرجوع قبل كلّ شيءٍ إلى القرآن نفسه في تفسيره وفهمه؛ إذ تُفسّر متشابهات القرآن في ضوء محكماته، وعموماته بملاحظة مخصّصاته، ومطلقاته بالنظر إلى مقيّداته، ومجملاته بمراجعة مبيّناته. وبمتابعة هذا النهج يمكننا استخلاص فهمٍ منسجمٍ ورصينٍ للقرآن الكريم.

وإليك جملةً من الشواهد القرآنيّة والروائيّة الدالّة على اعتبار هذا المنهج:

أ) أحتجّ الله عزّ وجلّ على المشركين والمنكرين للنبوّة بالتدبّر في آيات القرآن الكريم، فإن كان القرآن غير قابلٍ للفهم إلاّ بالرجوع إلى الروايات أو النظريّات الفلسفيّة والعلميّة، كان هذا الاحتجاج غير تامٍّ.

ب) ذكر الله تعالى في آياتٍ عديدةٍ أنّ القرآن كتاب هدايةٍ ونورٍ وإرشادٍ وبيانٍ لكلّ شيءٍ، وبديهي أنّ كونه بياناً يقتضي وضوحه وكاشفيّته في إفهام وإيصال معانيه، فأيّ نورٍ لا يضيء لنفسه؟! وأيّ هادٍ يحتاج إلى هداية الآخرين؟!

ج) ورد في الحديث النبوي أنّ بعض الآيات يصدّق بعضه بعضاً.

د) قال أمير المؤمنينعليه السلام «...... **ينطق بعضه ببعضٍ، ويشهد بعضه على**

بعضٍ».

هـ) اتّبع الأئمّة عليهم السلام في تفسير القرآن منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولم يعتمدوا إطلاقاً على نظريّةٍ فلسفيّةٍ أو فرضيّةٍ علميّةٍ في تفسيرهم.

٤. كان منهج تفسير القرآن بالقرآن مطروحاً في الجملة بين المفسّرين المسلمين، واعتبر البعض منهم صريحاً أنّ هذا المنهج أفضل منهجٍ في تفسير القرآن، كما تم تطبيقه عمليّاً وإن لم يكن متّبعاً من أوّل القرآن إلى آخره وفي جميع الآيات. نعم، أوّل من انتهجه من المفسّرين المسلمين بالصورة المذكورة هو العلّامة الطباطبائي، وكان تفسيره «الميزان» تفسيراً قائماً على هذا المنهج.

٥. تناول العلاّمة الطباطبائي في مقدّمة تفسير القرآن وفي كتابه «القرآن في الاسلام» هذا المنهج مدعماً بالأدلّة، والوجوه السالفة الذكر مأخوذةٌ من كلامه.

٦. لم يغفل منهج تفسير القرآن بالقرآن الذي اعتمده العلاّمة الطباطبائي عن الروايات، ولم يقلّل من شأنها وضرورتها؛ وذلك للنكات التالية:

الأوّلى: أنّ الروايات تشكّل أُنموذجاً لتفسير القرآن بالقرآن بين يدي المفسّرين.

الثانية: أنّ تفاصيل الأحكام الشرعيّة التي لم يتعرّض لها القرآن لا يمكن فهمها إلا عن طريق الروايات وإن كان تفصيلها مرتبطاً بالفقه، ولذا لم

يتناول العلاّمة الطباطبائي التفسير التفصيلي لآيات الأحكام، بل أحالها إلى مظانّها.

الثالثة: أنّ القرآن يتضمّن بطوناً ومراتب من المعارف والمعاني، يشترك الجميع في فهم المراتب الدنيا منها، لكن إدراك البطون والمراتب الأُخرى يحتاج إلى طهارةٍ باطنيّةٍ، كما يدلّ عليه صريحاً ما ورد في القرآن نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾[1]. ومن الواضح أنّ أعلى درجات الطهارة من مختصّات النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ولذا اختصّ بهم فهم أعلى مراتب المعرفة القرآنيّة، وفي هذا السياق تكون روايات هؤلاء العظماء مفاتيح للمفسّرين في كشف كنوز القرآن.

وأمّا في غير الجهات المذكورة فما ورد في الروايات يمكن فهمه واستيعابه من خلال التدبّر في آيات القران واتّباع منهج تفسير القرآن بالقرآن. ومن هنا يذكر العلاّمة في بحوثه الروائيّة- التي عادةً ما تقع بعد البحوث التفسيريّة- مفاد الروايات بعد نقلها والبحث في سندها ودلالتها.

---

(١) سورة الواقعة، الآيات: ٧٧- ٧٩.

الفصل الرابع

بعض قواعد الهرمينوطيقا

تظهر الثمرة من البحوث السابقة حول ماهيّـة التفسـير ومنهجـه عنـد المفكّرين المسلمين في التأسيس لبعض قواعد الهرمنوطيقا التـي يلـزم طرحهـا هنا وبحث تطبيقاتها وآراء المفكّرين الغربيّين حولها.

١. المعنى رهن النص

يعتقد المفكّرون المسلمون من المفسّرين والفقهاء والمتكلّمين بأنّ لآيات القرآن دلالاتٍ ومعاني خاصّةً تمثّل مقاصد العليم الحكيم، وُضعت في صـيغٍ عربيّةٍ فصيحةٍ بليغةٍ لهداية الناس، وتتلخّص رسالة المفسّرين وعلماء الدين في الكشف عن تلك المعاني والدلالات عن طريق اتّباع مـنهجٍ صـحيحٍ واعـتماد قواعد وأُصول سليمةٍ.

وليس للأصل المزبور اختصاصٌ بالقرآن الكريم، بل يشـمل أحاديـث المعصومين عليهم السلام وكلّ نصّ صادرٍ من عاقل مختارٍ، وتعود أُصول هذه القاعـدة إلى منهج العقلاء وسلوكهم؛ إذ يتمّ إيصال مقاصدهم فيما بيـنهم عـن طريـق اللغة، فيحصل نوعٌ من التبادل الذهني والفكري، كما يبتنـي نظـام المحـاورة

والمفاهمة على هذا الأساس.

وعليه فقد تسالم العقلاء من عامّتهم وعلماءهم على أنّ المتكلّم ينقل غرضه ومراده عن طريق مفردات ألفاظ الكلام المقول أوالمكتوب، وعليه يتضمّن كلّ نصٍّ معنىً خاصّاً يعبّر عن مقصود الكاتب.

وقد التفت الغرب إلى هذا الأصل منذ قرونٍ، ولم يقتصر عندهم على المحاورات العاديّة والعرفيّة، بل تبلورت البحوث الفلسفيّة والعلميّة على أساسه.

وعندما راجت بحوث الهرمنوطيقا استقطبت وجذبت الكتّاب وأهل النظر، وكان علماء الهرمنوطيقا: كلادنيوس وشلاير ماخر وديلتاي قد تبنّوا بقوّةٍ هذا الأصل، إلاّ أنّه في عصر ما بعد الحداثة طُرحت نظريّات طعنت أو شكّكت في هذا الأصل العقلائي.

وكان أبرز من تبنّى هذه الأفكار أنصار الهرمنوطيقا الفلسفيّة وأصحاب المدرسة التفكيكيّة، ويمكن أن نمثّل لأتباع المدرسة التفكيكية بجاك دريدا (١٩٣٠ - ٢٠٠٤)، ولأنصار الهرمنوطيقا الفلسفيّة بغادمير (١٩٠٠ - ٢٠٠١).

انتقد دريدا البناء الفكري القائم على أنّ المعنى حاضرٌ في المنطوق وغائبٌ في المكتوب، كما لم يقبل النظرة الواقعة في قبال هذا البناء، وهي تفضيل المكتوب على المنطوق وحضور المعنى فيه التي أطلق عليها بـ (الكتابة)، وأكّد على أنّ

المعنى غائبٌ أيضاً في النصوص المكتوبة. ولم يكن دريدا بصدد فهم المعنى القطعي للنصّ؛ لأنّ معاني غير محدودة قد تنزلق وتتوالد عن طريق عمليّة القراءة، ولم يكن كذلك بصدد تحطيم النصّ، وإنّما كان يرمي إلى تحطيم الدلالة على المعنى واتّجاه مركزيّة النصّ. ومن مقتضيات النصّ المفكّك أنّ بروز وجهٍ دلالي على الوجوه الأُخرى يعني فقدان الدلالة(١).

ويعتقد دريدا أنّ المعنى أمرٌ غير ثابتٍ ولا مقدّمٍ على الدالّ، وليس غرضاً خارجاً عنه أيضاً، بل يرتبط دائماً بدالٍّ غير ثابتٍ ذاتاً(٢).

كما ذهبت المدرسة التفكيكيّة إلى أنّ تفتيت العلاقة بين المفردات وتدمير بنية النصّ يفتح الباب على معانٍ ودلالاتٍ مختلفةٍ، ولا تقبل هذه المدرسة أن تكون للنصّ دلالةٌ واحدةٌ ومعنىً خاصٌّ يمثّل الوجه الغالب والدلالة النهائيّة له.

وقد نواجه النتيجة نفسها في فلسفة غادمير في إنكار المعنى المركزي والنهائي للنصّ؛ إذ يعتقد أنّ النصّ ليس المعنى الذي قصده المؤلّف فحسب، بل هو حاصل إدغام المعنى المقصود للمؤلّف مع مفسّر النصّ، وبحسب هذه النظرة تؤثّر ثقافة المفسّر واتّجاهاته وخلفيّاته الفكريّة المفسّر على النصّ.

ولا يعتقد غادمير أيضاً بتعيّن المعنى في النصّ، بل معنى النصّ عنده

---

(١) بنية النصّ وتأويله: ٣٨٦- ٣٨٨.

(٢) الهرمينوطيقا الجديدة: ١٨-١٩.

ظهورٌ يحصل لمفسّر النصّ، وهذا الظهور قبل كلّ شيءٍ تابعٌ للأجواء الذهنيّة والروحيّة لمفسّر النصّ لا لكاتبه.

والنقطة الأهمّ في فلسفة غادمير الهرمينوطيقيّة لا تتمثّل في مقصود المؤلّف ومراده ولا النصّ المكتوب خارج إطار التاريخ، بل المهمّ هو ما يظهر تاريخيّاً بصورةٍ متكرّرةٍ[1]. وحسب قوله أنّ ذهنيّة المؤلّف كالقارىء ليست مرجعاً واقعيّاً لفهم النصّ، بل المرجع الواقعي هو المعنى التاريخي الذي يترك أثره علينا في الحال[2].

وقد أيّد هذه الرؤية جملةٌ من الكتّاب المسلمين وأنكر المعنى المركزي والنهائي للنصّ. يقول أحد الباحثين:

النصّ مبهمٌ حقيقةً وذاتاً، ويحتمل معاني عديدةً ... نحن نلتقط عدم التعيّن هذا في عالم المعنى والدلالة ... وعندما تكتمل وتتنقّح لديكم أساليب فهم النصّ، سوف يتبلور معنى صحيحٌ، لا أنّكم تصلون إلى المعنى الواقعي للنصّ، لأنّ المعنى الواقعي لا وجود له[3].

وقال في موطنٍ آخر: إنّ المعنى أو المدلول لكلامٍ أو حادثةٍ ليس عصيراً يُستخرج منه، وإنّما هو ثوبٌ يتناسب مع أجزاء البدن. ولذا نرى أنّه عندما

---

(١) أنظر: علم الهرمينوطيقا: ١٨١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٥.

(٣) مجلّة كيان، العدد ٤٠، ١٦ - ١٧.

يختلـف جـزءٌ مـن تلـك الأجـزاء (أي: الاسـتعدادت الذهنيّـة والعلميّـة للمخاطب)، اختلف أيضاً معه محصول التركيب ونسبة أجزاء البدن (المعنـى والمفاد)[1].

نعم، دعوى أنّ معنى كلامٍ مّا ليس عصيراً يُستخرج منه دعوي سديدةٌ، إلاّ أنّ أنصار المعنى المركزي والنهـائي للـنصّ لا يعـبّرون بهـذا التعبـير، بـل يعتقدون أنّ علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الدلالة والكشف والحكاية، لا علاقة الظرف والمظروف أو الحال والمحلّ، فـالمعنى لـيس مظروفـاً حـالاًّ في ظـرف الألفاظ، وليس عصيراً للفواكه حالاً في أجزاء الفاكهة.

المعنى مدلول ومكشوف الكلام، والكلام دالٌّ عليه وكاشفٌ عنه، وإنّما الكلام في ما هو المكشوف.

فهل المكشوف هو المعنى والمراد الـذي خلّصـه المـتكلّم أو الكاتـب في الكلام، أم إنّ مثل هذا المعنى والمـراد لا وجـود لـه؟ وإذا كـان موجـوداً فـلا يمكن الوصول إليه. وان معنى الكلام هو ما يحصل نتيجة الارتباط بين عـالم المخاطب الروحي والـذهني وبـين الـنصّ، دون أن يكـون لـه دخـل بمـراد المؤلّف؟

وينبغي التنبيه على أنّ المؤهّلات الذهنيّة للمخاطـب أو المفسّر ـ في فهـم معنى النصّ لها بحثٌ آخر سنتعرّض له في الأبحـاث الآتيـة. وإنّـما الحـديث

(١) نظريّة القبض والبسط في الشريعة: ٩٩-١٠٠.

حول وجود المعنى المركزي للنصّ بقصد المؤلّف وتحديده، وليس الكلام حول قواعد وأدوات فهم معنى النصّ.

وقد تقدّم سابقاً إنّ إنكار المعنى المركزي للنصّ بقصد الكاتب والمتكلّم يخالف الارتكاز الذهني والمنهج العملي للعقلاء، بل المنكرون أيضاً يترقّبون من مخاطبيهم أن يفهموا مقاصدهم وأن يفسّروا كلامهم، آخذين بنظر الاعتبار المعنى الذي قصدوه. فهم من الناحية العمليّة يلتزمون بالمعنى المركزي للنصّ المستند إلى مقصود الكاتب، وإن خالفوا ذلك على مستوى التنظير، مثلهم في ذلك مثل السوفسطائيّين الذين لا يؤمنون بأيّة حقيقة، ولكن كلامهم نفسه مبتنٍ على الاعتراف بالحقائق: كالمتكلّم والسامع والكلام والفهم وأمثال ذلك.

وبغضّ النظر عمّا ذكر فإنّ إنكار المعنى المركزي للنصّ الموقوف على تحقّق مقصود الكاتب، والاعتقاد بأنّ معنى النصّ يتبلور من خلال اندماج النسبة بين أُفق المعنى عند المؤلّف والمفسّر، ويتغيّر بتحوّل الأُفق الذهني والتكثّر عند المفسّر، يخلّ بأهمّ شرطين من شروط النظريّة هما: الكلّيّة والثبات.

٢. محوريّة المؤلف في التفسير

محوريّة المؤلّف القاعـدة الهرمينوطيقيـة الثانيـة المتبلّـورة مـن البحـوث السابقة والتي يجب مراعاتها في فهم وتفسير النصوص عمومـاً والدينيـة عـلى وجه الخصوص.

وقد أيدّ المفكّرون المسلمون اعتبار هذه القاعدة، واعتقـدوا أنّ رسـالة المفسّر للقرآن الكريم هي فهم المعاني المراده لله عزّ وجلّ فحسب.

وقد جرت سيرة العقلاء على أنّ القـارىء لكتـاب أو رسـالةٍ أو مقالـةٍ يبحث قبل كلّ شيءٍ عن فهم أو إفهـام مـراد الكاتـب، كـما أنّ المعلـم الـذي يصحّح أوراق الامتحانات بصدد معرفة المراد ممّا يكتبه تلاميـذه، والاطّـلاع على مستواهم العلمي والمعرفي. نعم، يمكن أنّ يسـتعمل المـتكلّم أو الكاتـب جملاً تسبّب الغموض في فهم مراده، وفي هذه الحالة يسعى القارىء أو المفسّر إلى الوصول إلى المراد من خلال الشواهد والقرائن الأُخر.

ثـمّ إنّ هذه القاعدة مبتنيةٌ على الأصل السابق، والفرق بينهما أنّ القاعدة السابقة ترتبط بمقام الثبوت ونفس الأمـر، أي: إنّ الـنصّ في الواقـع ونفـس الأمر مستبطنٌ لمعنىً خاصٍّ يتمّ تحديده بتعيـين مـراد الكاتـب وقصـده، فـيما ترتبط هذه القاعدة بمقام الإثبات والفهم، أي: إنّ فهم المعنى المركزي للنصّ يلزم أن يتمّ من خلال الالتفات إلى قصد المؤلّف ومراداته.

وهنا أيضاً اعترض أنصار الهرمنوطيقا الفلسفيّة: بأنّ فهم النصّ ــ حسب ما يعتقدون ــ يتبلور إمّا خارج إطار قصد المؤلّف ومراده، أو من خلال إدغام أُفق المعنى عند الكاتب والقارىء.

ذكر غادمير في مقدّمة القسم الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» حول النسبة بين المؤّول والنصّ ودور كلّ واحدٍ منهما في تحقّق الفهم أنّ ما يقع بين النصّ والقارىء أو المفسّر ـ لذلك النصّ من قبيل الحوار المشترك بين شخصين، ولكن هرمينوطيقا النصّ ليست كالحوار بين شخصين بالدقّة؛ لأنّ النصوص شروحٌ ثابتةٌ وأوصاف خالدةٌ للحياة يجب أن تُفهم.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ طرفاً من أطراف الحوار الهرمينوطيقي- وهو النصّ- لا يمكن الكشف عنه إلاّ بواسطة (المؤوّل)، ما يعني أنّ أفكار المؤوّل هي التي تعيّن الفهم. وغادمير وإن حذّر من تحميل آراء المفسّر والقارىء على النصّ، ولكنّه يعتقد أنّ أفكار المؤوّل أو القارىء تساهم في تيسير عمليّة الفهم. وعلى هذا الأساس يتجلّى الحوار بصورةٍ كاملةٍ في عمليّة فهم للنص من خلال دمج أفق الكاتب والمؤوّل[1].

وتتقاطع هذه النظريّة مع معطيات الهرمنوطيقا الكلاسيكيّة والرومانسيّة الغربيّة؛ لأنّ الهرمنوطيقا آنذاك كانت قائمةً على مركزيّة المؤلّف في النصّ، كما خالف نظريّة غادمير في العصر ـ الحديث أمثال: اميليو بتّي(

---

(١) الهرمينوطيقا الجديدة: ٢٠٨- ٢١٠.

١٨٦٨-١٨٩٠)، واريك هرش (المولود عام١٩٢٨).

نشر بتّي الإيطالي في عام ١٩٥٠ و١٩٦٠ مؤلّفات هامّة، تناول فيها منهج العينيّة حول الهرمنوطيقا.

أمّا اريك هيرش الامريكي ـ المُنظّر في حقل الأدب ـ فهو وارثٌ لأفكار بتي[1]، وهو من أتباع المدرسة الكلاسيكيّة الحديثة (التقليديون الجدد) في الهرمنوطيقا. كتب هيرش حول ذلك كتاباً تحت عنوان «اعتبار التأويل» نشره في عام ١٩٦٧، وتقوم نظريّته على تصوّرٍ كلاسيكي للمعنى. يقول في هذا الصدد:

إذا كان المعنى غير ثابتٍ بل قابلاً للتغيير، فلن يكون لعينيّة التأويل وجودٌ.

لم يقف هيرش عندكون المعنى غير قابلٍ للتغيير فحسب؛ إذ أصبح من خلال هذه الرؤية قريباً من المذهب الواقعي، بل عدّه تابعاً لقصد الكاتب ومعرفته، مستقلاًّ عن كلّ نوعٍ من أنواع التأويل والنشاط اللغوي، وبقي متمسّكاً بهذا الاتّجاه، كما كان هدف التأويل عنده هو العثور على هذا المعنى.

يعتقد هيرش أنّ النصّ وإن كان يخضع لتحوّلاتٍ دلاليّةٍ تفرضها عوامل الزمن، لكن يبقى معناه الأصيل ثابتاً. فقولك: (قطّتي سوداء) كلامٌ ذو معنى غير قابلٍ للتغيير، بل هو ملازمٌ للجملة.

---

(١) الهرمينوطيقا الجديدة: ١٦.

إذن فمعنى النصّ الذي أثاره الكاتب عن قصدٍ معيّنٍ يبقى لصيقاً بالنصّ دائماً، سواء اكتشفنا ذلك أم لا، وسواء اعتبرناه مهمّاً أم لا.

نعم، إنّما يكون للتأويل قيمةٌ واعتبارٌ متى ما كان بحث المؤوّل سليماً عن الأحكام المسبقة، وحينها يعثر على المعنى النهائي الأصيل له[1].

٢. التأويل النحوي والتأويل الفنّي

هناك نظريّتان في هرمينوطيقا مركزيّة الكاتب: قصد المركز وشخصيّة المركز.

تقوم النظريّة الأُولى على أنّ المفسّر يجب أن يبذل الوسع في تحصيل مراد الكاتب، وأنّ الطريق للوصول إلى هذه النتيجة هو مراعاة القواعد النحويّة واللغويّة. وأمّا نظريّة شخصيّة المركز أو المحور فتفترض أنّ على المفسّر السعي لمعرفة شخصيّة الكاتب؛ حتّى يتسنّى له عن هذا الطريق معرفة مراده. ويعتبر مارتن كلادنيوس (١٧١٠ - ١٧٥٩م) من أنصار النظريّة الأُولى، فيما يعدّ شلاير ماخر (١٧٦١ - ١٨٣٤م) من أتباع النظريّة الثانية.

كان كلادنيوس يعتقد بإمكانيّة الوصول إلى المعنى القطعي النهائي للمعنى المراد للكاتب، وذلك بالاستعانة بالتأويل والتفسير، وإليه يعود الفضل في بيان العنصر الأساسي للهرمينوطيقا الكلاسيكيّة، أي: قصد

---

(١) بنية النصّ وتأويله: ٥٩٠- ٥٩٢.

الكاتب. وعليه يكون معنى كلّ نصّ ما قصده الكاتب وسعى إلى بيانه في مكتوبه، والتأويل في حكم كشف هذا المعنى.

أمّا شلاير ماخر فقد ربط مركزيّة الكاتب بشخصيّته وحياته، بدلاً من قصده مراده.

فالمفسّر ـ طبقاً لتوجّه كلادنيوس ـ لا يمكنه فهم النصّ أفضل من الكاتب، بل غاية ما يسعى إليه هو فهم النصّ كفهم الكاتب وإدراك قصده كما أدركه هو. غير أنّ المسألة تختلف في تصوّرات شلاير ماخر؛ إذ يمكن للمفسّر فهم النصّ أفضل من الكاتب؛ ذلك أنّ المفسّر ـ من خلال دراسته لشخصيّة الكاتب وظروف حياته قد يتوافر على معرفةٍ تفصيليّةٍ عنه، وفي النهاية يفهم النصّ الذي تبلورت فيه شخصيّة الكاتب بصورةٍ أحسن منه [١].

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ كلام شلاير ماخر يختصّ بكلام البشر، ولا يشمل كلام الله عزّ وجلّ والمعصوم عليه السلام؛ إذ لا شكّ في أنّه لا يمكن لأحد فهم كلام الله بمستوى فهمه تعالى، فضلاً عن أن يأتي بفهمٍ أكمل وأفضل، كما أنّ أرجحيّة علم المعصوم من غير المعصوم تمنع غيره من فهم كلامه بصورةٍ أكمل.

ومع قطع النظر عن ذلك فنحن نعتقد أنّ الاتّجاه الصحيح حول فهم النصوص هو الجمع بين اتّجاه كلادنيوس وشلاير ماخر، أي: لا بدّ من أخذ

---

(١) راجع مجلّة الكلام الاسلامي العدد: ٤٠، ٣٨-٣٩.

قصد الكاتب بنظر الاعتبار من جهةٍ؛ لأنّ للمؤلّف معنىً خاصّاً قصده في كلامه أو كتابه، ومن جهةٍ أُخرى يمثّل كلام الإنسان المكتوب منه أو المقول له مرآةً لشخصيّته الروحيّة والفكريّة، كما عبّر عن هذا المعنى القرآن بقوله: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾[١] وأمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «**ما أضمر أحدٌ شيئاً إلاّ ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه**»[٢].

وورد في الأحاديث الشريفة أنّ القرآن الكريم تجلٍّ لذات الله عزّ وجلّ وجماله وجلاله. قال أمير البلاغة والبيان عليه السلام: «**فتجلّى الله لخلقه في كلامه من غير أن يكونوا رأوه**»[٣]، كما رُوي عن الصادق عليه السلام قوله: «**لقد تجلى الله لخلقه في كلامه، ولكنّهم لا يبصرون**»[٤].

وها هنا نكون قد وصلنا إلى مسلكين في التأويل أو إلى أصلين في الهرمنوطيقا كانا قد استقطبا اهتمام شلاير ماخر، وهما التأويل النحوي[٥] والتأويل الفنّي أو النفسي.

يقول في هذا الصدد: كما أنّ لكلّ كلامٍ جانبين: جانباً يرتبط بكلّ اللغة، وجانباً يتعلّق بكلّ فكر القائل، كذلك فهم الكلام له جانبان: جانب يتعلّق

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٤

(٢) نهج البلاغة، الكلمات القصار، ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، الخطبة ١٤٧.

(٤) بحار الأنوار ٨٩: ١٠٧.

(٥) grammatical.

بكونه معطى لغويّاً، وجانب يرجع إلى فكر القائل.

ويرتبط التأويل النحوي بالجانب اللغوي، وهي مسألةٌ عامّةٌ، فيما يرتبط التأويل النفسي بفكر القائل، وهو شأنٌ خاصٌّ. نعم، كلا هذين النوعين من التأويل يعدّ ضروريّاً، ولهما مهمّةٌ ووظيفةٌ متبادلةٌ؛ لأنّ المؤوّل يمكنه الوصول إلى فهم الخصائص الفكريّة والفرديّة للكاتب بالرجوع إلى اللغة المشتركة، وكذا بالرجوع إلى منهج قريبٍ من الشهود[1].

ويمكن تطبيق هذين النحوين من التأويليّة الهرمينوطيقيّة على القرآن الكريم على النحو التالي: أنّ فهم حقائق القرآن ومعانيه بالاستعانة بالتفسير والتأويل اللغوي ــ أي: مراعاة الأُصول والقواعد الحاكمة على اللغة العربيّة التي نزل القرآن الكريم بها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**والكتاب المبين * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[2] ــ يساهم في فهم مرتبةٍ من مراتب معارف القرآن الكريم، ولكن من أجل فهم سائر المراتب ينبغي الإفادة من القاعدة أو الركن الفنّي للهرمينوطيقا، وهو الاقتراب من تلك الحقائق والمعاني عن طريق المعرفة الشهوديّة المباشرة الحاصلة من تزكية النفس وبناء الشخصيّة المعنويّة والتأكيد على البُعد الملكوتي في الإنسان؛ لأنّ القرآن تجلّي ذات الحقّ تعالى وصفاته العليا. ولأجل استيعابه بالصورة المطلوبة ينبغي أن

---

(١) راجع كتاب علم الهرمينوطيقا: ١٠١-٩٩.

(٢) سورة الزخرف، الآيتان: ٣-٢.

تتبلور وتتجلّى صفات الحقّ في نفس المفسّر؛ حتّى يتحقّق عن هذا الطريق نحوٌ من الاتّصال الوجودي بين المفسّر والنصّ وخالق النصّ، الأصل الذي أشارت إليه الآية الكريمة ﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾[1].

وعليه فالمعرفة العميقة للقرآن الكريم وفهم علومه السامية مشروطٌ بالارتباط بالمعلّم الحقيقي للقرآن، وهو الله الرحمن قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾[2]. **وعلم القرآن الكريم يشمل المتّقين في سياق الرحمة الخاصة:** ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[3]. أي: اتّقوا الله واجعلوا التقوى لباس أرواحكم. ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾[4]. أي: يعطيكم الله من العلوم والمعارف ما لا يحصى.

وفي موضعٍ آخر من القرآن أُشير إلى ذلك بصيغة الشرط والجزاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[5].

وفي حديثٍ عن أمير البلاغة والبيان سيّد المتّقين علي عليه السلام ورد: إنّ علم القرآن ليس يعلم ما هو إلاّ من ذاق طعمه، فعلم بالعلم جهله، وبصر به عماه،

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٧٩.

(٢) سورة الرحمن، الآيتان: ١-٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ٢٦.

(٥) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

وسمع به صممه، وأدرك به ما قد فات، وحيا به بعد إذ مات[١].

ويُستفاد من هذا الحديث أنّ الإنسان بعد إطّلاعه على نصوص القرآن وظواهره ومعرفته بتكاليفه الدينيّة، يجب عليه أن يبدأ بالتزكيّة الباطنيّة؛ حتّى يبصر به عمى بصره، ويُسمع به صممه، ويعيش حياةً معنويّةً طيّبة، وحينها سيتعرف على حقائق القرآن ويذوق طعم المعارف القرآنيّة الطيّبة بذائقة الروح.

٤. طبقات المعنى في ضمن بنية الكلام

يتضمّن كلام الله مراتب ودرجات من المعنى، واذا كانت مرتبةٌ من مراتب القرآن تتناولها العقول العادية للبشر، فإنّ هناك مراتب من المعنى عصيّةً على الفهم والإدراك بالتدبّر العقلي الساذج، بل ينبغي في الوصول إليها تعميق الشخصيّة الملكوتيّة والباطنيّة للإنسان.

والمراتب العليا من حقائق القرآن لا يدركها إلاّ أُولئك الذين بلغوا الكمال في الطهارة الباطنيّة، أعني: أهل البيت عليهم السلام. قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾[٢]. وفي موضعٍ أخر كشف القرآن عن المراد من المطهّرين في قوله تعالى: ﴿**إنّما يريد الله ليذهب عنكم**

(١) وسائل الشيعة١٨: ١٣٧.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان:٧٧- ٧٩.

الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾[1].

وعلى هذا الضوء تتضمّن آيات القرآن في قوس النزول مرتبةً دنيا من المعاني والحقائق الوحيانيّة تدركها عقول النوع البشري، فيما تتضمّن في قوس الصعود مراتب سامية جدّاً من الحقائق الوحيانيّة لا يدركها سوى النبيصلى الله عليه وآله وأهل بيتهعليهم السلام.

ولعلّ الحديث القائل: «**إنّما يعرف القرآن من خوطب به**»[2] ناظرٌ إلى هذه المرتبة العليا. ولكن هناك درجاتٌ ومراتبٌ متوسّطةٌ من حقائق القرآن بين هاتين المرتبتين يمكن أن ينالها من اجتهد في تزكية شخصيّته الملكوتيّة والباطنيّة بالمواظبة على الرياضات الروحيّة والتربيّة الدينيّة والأُنس الدائم بالآيات والروايات.

ففي الحديث عن أمير المؤمنينعليه السلام قال: «**ثمّ إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسامٍ: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلّا من صفا ذهنه، ولطف حسّه، وصحّ تمييزه، ممّن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعلمه إلّا الله وملائكته والراسخون في العلم. وإنّما فعل ذلك لئلاّ يدّعي أهل الباطل المستولين على ميراث رسول اللهصلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما لم يجعله الله لهم، وليقودهم الاضطرار إلى الائتمام بمن ولي أمرهم، فاستكبروا عن**

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة١٨: ١٣٦.

طاعته»[١].

ولا يخفى: أنّ هذه القاعدة الهرمينوطيقيّة التفسيريّة لا نظير لها في مدارس الهرمنوطيقا الغربيّة؛ لأنّهم لا يمتلكون نصّاً دينيّاً كالقرآن الكريم، بل إنّ أبحاث اللاهوت البروتستانتي الذي يعدّ منطلقاً للهرمينوطيقا الكلاسيكيّة الغربيّة تُنكر الوحي والمقولات الدينيّة اللفظيّة، وتعتبر أنّ منشأ الدين هو التجربة الدينيّة، لا المعارف والتعاليم الواصلة عن طريق الوحي.

٥. تفسير النصّ بالنصّ

لاشكّ إنّ أفضل منهجٍ في فهم مراد المؤلّف وغرض الكاتب الاستعانة بأجزاء الكلام المختلفة، والنظر إلى مجموع النصّ والأجزاء المتّحدة فيه من ناحية الموضوع بالخصوص، والابتعاد عن المنهج الانتقائي في التفسير. ويحتلّ هذا الأُسلوب مكانةً خاصّةً في كلام الله ونصوص المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ احتمال الخطأ والسهو في كلامهم غير واردٍ، فلا يُحتمل التكاذب والتعارض فيه.

وقد صرّحت الأحاديث بتصديق بعض الآيات للبعض الآخر، كما وصف الله القرآن في محكم التنزيل قائلاً: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا

---

(١) المصدر نفسه١٨: ١٤٣.

﴿مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾[1] أي: نزّل أحسن القول؛ لاشتماله على الحقّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وقوله: (متشابها) أي: يشبه بعض أجزائه بعضاً. وقوله: (مثاني) بمعنى المعطوف؛ لانعطاف بعض آياته على بعض ورجوعه إليه بتبيّن بعضها ببعضٍ وتفسير بعضها لبعضٍ من غير اختلافٍ فيها[2].

وقد مرّ علينا سابقاً أنّ هذا المنهج من التفسير منهج فطري عقلائي، وهو محلّ اتّفاقٍ بين المفسّرين المسلمين في الجملة، إلاّ أنّ العلاّمة الطباطبائي كان أوّل من أطهره بهذه الحلّة الجديدة من الدقّة والوضوح.

وقيل عن هذا المنهج: إنّه شغل اهتمام المدرسة الكلاسيكيّة والكلاسيكيّة الجديدة في الهرمنوطيقا الغربيّة، فيما نُقل عن هيرش أنّه أطلق على المعرفة المهارة الفكريّة، وعلى التأويل المهارة الوصفيّة. ومراده من الدقّة أو المهارة الفكريّة التوصّل إلى معرفة معنى النصّ الأساسي عن طريق المفردات والتراكيب والرجوع إلى دلالة النصّ ذاته من خلال منهج تفسير النصّ بالنصّ. ومراده من الدقّة أو المهارة الوصفيّة بيان معنى النصّ ووصفه بنحو يتجاوز اصطلاحاته ومفرداته وتفسير النصّ بالنصّ، مصحوباً بتوظيف معطيات اللغة الحديثة وعلم التاريخ. إذن فالمعنى اللغوي لعبائر النصّ هو

---

(١) سورة الزمر، الأية: ٢٣.

(٢) أنظر: الميزان في تفسير القران ١٧: ٢٥٦.

مراد الكاتب، ولا يتوصّل إليها المؤوّل إلاّ بإعمال الدقة والمهارة الفكريّة. فإذا تناول بيان المعنى، خرج حينئذٍ من دائرة المعرفة، ودخل في دائرة التأويل.

ثمّ إنّ التأويل والمعرفة ينتهيان إلى شيءٍ واحدٍ هو فهم المعنى المراد للكاتب[١].

---

(١) راجع بنية النص وتأويله: ٥٩٢- ٥٩٣.

الباب الثاني

مباني فهم الدين

يخضع فهم المقولات الدينيّة في النصوص السماويّة المقدّسة لنحوين من المباني الفكريّة والمعرفيّة:

النحو الأوّل: يتكفّل بإثبات إسناد الدين إلى الشارع، وحيث يختصّ موضوع بحثنا بالمقولات والتعاليم الإسلامية الموجودة في القرآن الكريم وأحاديث المعصومينعليهم السلام، فلا بدّ أوّلاً من إثبات إسنادها إلى الشارع حتّى يمكن فهمها بوصفها معارف وأحكام إسلاميّة، ويتكفّل تحقيق هذا الموضوع جملةٌ من الأُصول الفكريّة والمعرفيّة ذات الطابع الكلامي والاعتقادي. وبعد إثبات الإسناد المعتبر لتلك التعاليم والمقولات الدينيّة إلى الشارع المقدّس، تصل النوبة إلى الفهم والمعرفة المرتبطين بها، وهذا العمل تتكفّله أيضاً أُصول ومباني معرفيّة وفكريّة تتمتّع بصبغةٍ عقلانيّةٍ وعقلائيّة ترجع في نهاية المطاف إلى الأُصول الاعتقادية. نُصطلح على النحو الأوّل من تلك الأُصول بالمباني السنديّة أو الصدوريّة، ونصطلح على النحو الثاني منها بالمباني المعرفيّة أو الدلاليّة.

لقد شغل هذان المبنيان المفكّرين المسلمين منذ زمنٍ طويلٍ، ويمكن الإشارة إلى مثالٍ منه فيما ورد عن شيخ الطائفة في هذا الخصوص بقوله:

اعلم: أنّ معرفة مراد الخطاب والكلام الالهي غير ممكنةٍ إلاّ بعد معرفة جملةٍ من الأشياء:

١. أن يعلم أنّه كلام الله؛ لأنّنا ما لم نعلم أنّ الخطاب خطاب الله، لا نستطيع اتّخاذه وسيلةً لفهم مراده.

٢. لا يليق بالله عدم قصد تفهيم المعنى في كلامه وخطابه.

٣. لا يليق بالله أن يوظّف كلامه بطريقةٍ غير مقبولةٍ، كأن يأمر بالكذب (والعياذ بالله)، أو أن يأمر بشيءٍ مرجوحٍ في نفس الأمر، أو أن ينهى عن شيءٍ راجحٍ كذلك.

٤. لا يليق بالله أن يستعمل كلامه في معانٍ لايقتضيها وضع الألفاظ، دون أن ينصب قرينةً للمخاطبين.

فإذا تمّت هذه المقومات، أمكن الاستدلال بخطاب الله على مراده، ولكن لو لم تتمّ هذه المسائل كلاًّ أو بعضاً، فلا سبيل إلى الاستدلال، ولذلك ألزمنا المجبّرة أن لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى من حيث جوّزوا عليه القبائح كلّها[1].

اذن فالنقطة الأُولى في كلام الشيخ الطوسي ذات صلةٍ بالمباني السنديّة والصدوريّة في كلام الله، فيما تختصّ سائر النقاط بالمباني المعرفيّة والدلاليّة. وبما أنّ المباحث السنديّة متقدّمةٌ على المباني المعرفيّة في نفس الأمر والواقع وبلحاظ البحث والمعرفة فليقع البحث أوّلاً في المباني السنديّة.

---

(١) أنظر: عدّة الأصول ١٧٤- ١٧٥.

الفصل الأوّل

القرآن وحي الله المصون عن الخطأ

القـرآن الكـريم أوّل مصـدرٍ مـن مصـادر التشـريع ومنبـع المعـارف والأحكام الإسلامية، ويليه السنّة الشريفة، أي: قـول المعصـومعليه السلام وفعلـه وسلوكه كمصدرٍ ثانٍ في أُصول الشريعة وفروعها. ولايعني هذا الكلام إنكار دور العقل بوصفه مصدراً يضطلع بدور الكشـف عـن أحكـام الشرع، بـل الكلام هنا حول النصوص الدينيّة، ومـا لـه موضـوعيّةٌ في هـذا السـياق همـا الكتاب والسـنّة. وعـلى هـذا الأسـاس تنقسـم المبـاني السـنديّة والصـدوريّة الإسلاميّة إلى نوعين:

١. المباني الصدوريّة المرتبطة بالقرآن الكريم

٢. المباني السنديّة المرتبطة بالسنّة.

يعتقـد المسـلمون أنّ القـرآن الكـريم- محتـوىً ومضـموناً، ألفاظـاً وتراكيب- أُوحي للنبيصلى الله عليه وآله عن طريق جبرئيلعليه السلام.

قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الـرُّوحُ الأَمِـينُ عَـلَى قَلْبِـكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[1].

---

(١) سورة الشعراء. الآيات: ١٩٢-١٩٥.

وقال تعالى:

﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[١].

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[٢].

والمقصود من (الروح الامين) و(روح القدس) و(رسول كريم) في الآيات هو جبرئيل، ولذا جاء في محكم التنزيل: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ﴾[٣].

قيل: إنّ اليهود كانوا يعادون جبرئيل؛ لأنّه كان ينزل بالأحكام الخاصّة بالحرب والتكاليف الشاقّة، لكنّهم كانوا يحبّون ميكائيل؛ لأنّه كان بصدد بيان موضوعاتٍ سهلةٍ وأُمور ذات صلة بالرفاه. ومن هنا قالوا للنبيﷺ: لو لم يأتِ جبرئيل بالقرآن، لآمنّا بك. وقد أنزل الله عزّ وجلّ الآية ردّاً على مقالتهم الباطلة هذه.

وعلاوةً على دلالة الآيات المذكورة على نزول معاني القرآن وألفاظه من الله على النبي الأكرمﷺ، هناك آياتٌ أُخر تدلّ على المضمون نفسه نحو قوله

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٢.

(٢) سورة التكوير، الآيات: ١٩-٢١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٩٧.

تعالى: ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾[٢].

وذلك أنّ ظاهر قوله: (قرأناه) و(نتلوها)، أنّ مضامين القرآن الكريم وألفاظه قُرأت وتُليت على النبي صلى الله عليه وآله. وعليه فقول من زعم أنّ المعاني فقط أُوحيت من الله إلى النبي، وأنّ الألفاظ نحتها ووضعها النبي قول باطلٌ، وأردأ منه نسبة المعاني أيضاً إلى النبي صلى الله عليه وآله[٣].

وفي آيات أُخرى تمّ التصريح بأن الله أنزل القران الكريم بلسان عربي:

قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٤].

قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٥].

شبهة الدور

وقد ينقض على الاستدلال المزبور بإشكال الدور، وبيانه على النحو التالي:

نعم، يمكن الاستدلال بالآيات السابقة على أنّ معاني وألفاظ القرآن

---

(١) سورة القيامة، الآية: ١٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٠٨.

(٣) أُنظر: الميزان في تفسير القران: ٣١٧.

(٤) سورة يوسف الآية: ٢.

(٥) سورة الزخرف، الآية: ٣.

أُوحيت إلى النبي عن طريق جبرئيل، أي: إنّ الآيات المذكورة وحي من الله، لكن تبقى هذه الآيات كسائر الآيات بحاجةٍ إلى إثبات كونها من وحي الله. وبعبارةٍ أُخرى: يلزم من الاستدلال بهذه الآيات الدور المحال.

وللإجابة عن هذا الإشكال نقول: إنّ إثبات وحيانيّة ألفاظ القرآن الكريم ليس متوقّفاً على إثبات وحيانيّة الآيات المذكورة، بل المهمّ في الاستدلال أنّ النبيﷺ بيّن هذه الآيات، وهذا ثابتٌ بالتواتر، وممّا لا شكّ ولا ترديد فيه، بل إنّ أُولئك الذين يعتقدون أنّ منشأ القرآن باطن النبيﷺ وينكرون السبب الخارجي لا شكّ لديهم في أنّه كلام النبيﷺ. ومن هنا فلا ريب في صدورها عنهﷺ. ولكنّ الكلام في منشأها وسببها ومصدرها، فهل هو باطني أم خارجي؟

ثمّ إنّ مصدر القرآن الكريم- طبقاً للآيات المذكورة ونظائرها، بل صريح قول النبيﷺ - أمرٌ خارجٌ عن ذات النبيﷺ، بل هو وحي الله عن طريق جبرئيل.

وإنكار ذلك أو الشكّ فيه يقود إلى نتيجتين باطلتين: إحداهما: أنّ النبيﷺ كاذبٌ في قوله (والعياذ بالله)، والثانية: أنّه وقع في الوهم والتخيّل؛ وهذا يتنافى مع كونه رسول الله ومرشد البشريّة إلى التكامل المعنوي والاخلاقي؟!

وعلى ضوء ما تقدّم نقول: إنّ صيانة النبيﷺ عن الكذب والوهم

التي تقتضيها نبوّته ورسالته ويحكم بها العقل بصورة قطعيّة تمثّل الأصل في الاستدلال العقلي بالآيات المذكورة على أنّ ظاهر القرآن الكريم وباطنه وألفاظه ومعانيه وحي من الله إلى النبيﷺ. وبهذا يكون الاستدلال من الناحية المنطقيّة متيناً وسليماً.

وحي الله مصونٌ عن الخطأ

اتّضح إلى هنا: أنّ القرآن الكريم أُوحي لفظاً ومعنىً إلى النبي الأكرمﷺ، إلاّ أنّ ذلك لا يكفي في إثبات كونه كلام الله، بل لا بدّ من إثبات عدم قابليّته للخطأ.

ومن الضروري في الوحي القرآني إثبات عصمة ثلاثة: مصدر الوحي (الله)، وناقل الوحي (جبرئيل)، والمتلقّي والمبلّغ للوحي (النبيﷺ).

لاشك: أنّ مصدر الوحي مصونٌ ومنزّهٌ عن كلّ نوعٍ من أنواع الخطأ والاشتباه؛ لأنّ الله هو الكمال المطلق المنزّه عن كلّ نقصٍ وجودي، ونسبة كلّ نحوٍ من أنحاء الخطأ العمدي أو السهوي إلى الله المتعال يتعارض مع الأصل العقلي المزبور، وكلّ فرضٍ يتعارض مع أصلٍ صحيحٍ فهو فرضٌ باطلٌ.

وبناءً على ذلك فالله منزّهٌ بالذات عن كلّ خطأٍ، غير أنّ هذا لا ينطبق على النبي الأكرمﷺ وجبرئيل، بمعنى: أنّ نزاهتهما عن الخطأ لا يمكن أن تُفرض بالذات، بل بالغير، أي: إنّ صيانتهم عن الخطأ قابلةٌ للإثبات بالغير، وهو إذن الله ومشيئته.

البرهان العقلي لإثبات عصمة الوحي والنبي

تتمثّل مهمّة الوحي في إيصال جملةٍ من المعارف والأحكام التي تشكّل مساحةً واسعةً من مجموع المعارف والأحكام إلى العقل؛ إذ يتعذّر عليه الوصول إليها، حتّى يتبيّن له الرشد من الغي ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ﴾(١) ويغتنم الهداية الإلهيّة على أكمل وجه، كما يشهد إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾(٣).

ومن البديهي أنّ تلك المهمّة لا تتمّ إلاّ عندما يكون الوحي مبدأً ومقصداً- أي: من مرحلة صدور الحكم من مبدأ العلم والمشيئة الإلهيّة إلى مرحلة الإبلاغ إلى الناس- مصوناً ومعصوماً عن الخطأ والاشتباه.

وعليه فمسألة إبلاغ الوحي مرهونةٌ بنزاهة جبرئيل والنبيّ صلى الله عليه وآله - اللذين يقومان بدورٍ مركزي في عمليّة نزول الوحي وتبليغه - عن كلّ خطأٍ.

لقد أكّدت الآيات القرآنيّة على هذا البرهان العقلي في الآيات التي تحدّثت عن وساطة جبرئيل في نزول الوحي على النبيّ صلى الله عليه وآله، كما أُشير فيها إلى اتّصافه بروح القدس والروح الأمين. وفي موطنٍ آخر من القرآن الكريم أكّدت الآيات على أمانته. قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ* ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

(٢) سورة الانسان، الآية: ٣.

(٣) سورة البقرة، الآية:١٨٥.

ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ* مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾(١).

ويُستفاد من مجموع هذه الآيات أنّ جبرئيل يتلقّى الوحي بصورةٍ كاملةٍ عن الله، ويوصله إلى قلب النبيﷺ على أتم وجهٍ.

وفيما يرتبط بصيانة الأنبياء في تلقّي الوحي وحفظه وإبلاغه إلى النـاس هناك إشارات صريحه دالّة على المطلوب. منها قوله تعالى:

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا *إِلاَّ مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُـولٍ فَإِنَّـهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَـدْ أَبْلَغُـوا رِسَـالاَتِ رَبِّهِـمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾(٢).

ويمكن أن نستخلص من هذه الآيات بعض النقاط:

الأُولى: أنّ الرسـل يمثّلـون النخبـة مـن المجتمـع الـذين اختـارهم الله للإطّلاع على الحقائق الغيبيّة.

الثانيـة: أنّ الله تعـالى منـذ اللحظـة التـي يـودع فيهـا الرسـل الحقـائق والمعارف الغيبيّة يضعهم تحـت المراقبـة؛ حتّـى يبلغـوا رسـالات الله بصـورةٍ صحيحةٍ إلى الناس.

الثالثة: أنّ الله محيطٌ بما أُودع عند الرسل، ولا يخرج الأمر عـن سـيطرته بمجرّد إيداعه الأنبياء الحقائق والعلوم الغيبيّة، فهم تحت سيطرته وسـلطانه.

---

(١) سورة التكوير، الآيات: ١٩-٢١.

(٢) سورة الجنّ، الآيات: ٢٦- ٢٨.

وقوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾، كقوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ دليل على قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾.

الرابعة: أنّ المقصود من قوله تعالى: ﴿مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ إبلاغ النبي الوحي إلى الناس، والمقصود من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ خَلْفِهِ﴾ تلقّي الوحي من مبدأ الغيب، والعكس صادقٌ أيضاً وقابلٌ للتصوّر، فيكون المقصود من كلا الفرضين أنّ النبي صلى الله عليه وآله في عين الله ومصونٌ من الخطأ في تلقّي الوحي وإبلاغه.

الخامسة: أنّ قوله: ﴿وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ ناظر إلى أنّ الوحي النازل على قلوب الأنبياء محفوظٌ في ظرف أذهانهم وإدراكهم؛ لأنّه باقٍ في علم الله وإحاطته.

وفي ضوء ذلك فالوحي الإلهي الملقى على قلوب الأنبياء مصونٌ من الخطأ في مراحل التلقّي والحفظ والإبلاغ [١].

(١) أُنظر: الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٥٥-٥٧.

الفصل الثاني

صيانة القرآن عن التحريف

من المباني الصدوريّة والسنديّة للقرآن الكريم صيانته عن التحريف، بمعنى: أنّ القرآن في الأصل وحي الله إلى النبي ﷺ، وهو منزّهٌ عن الخطأ في مرحلة تلقّيه وإبلاغه من قبل النبي ﷺ، ما هو موجودٌ في أيدي المسلمين من كلام الله محفوظ من التحريف والتغيير، لم تزد فيه أو آيةٌ تنقصٌ أو سورة البتّه.

وهناك أدلّةٌ عقليّةٌ ونقليّةٌ متعدّدةٌ، نشير إلى جملةٍ منها:

العقل وفرضية التحريف

أكّدت المعطيات التاريخيّة على حقيقةٍ مفادها أنّ المسلمين كانوا يهتمّون بالقرآن اهتماماً منقطع النظير، ولاشكّ أنّ حثّ النبي ﷺ ووصاياه بقراءة القرآن وحفظه والدعوة إلى فهم الآيات من أهمّ أسباب وعوامل هذا الاهتمام. وعلى صعيدٍ آخر فقد أخذت فصاحة القرآن وبلاغته وإعجاز الآيات بمجامع قلوب المسلمين الذين كانوا متضلّعين باللغة العربيّة، وعارفين بمواطن جمالها وقوانين بلاغتها. وبملاحظة قوّة الحافظة التي كانوا يتمتّعون بها كانوا يحفظون آيات القرآن وسوره التي تُتلى على مسامعهم

بصورةٍ تدريجيّة، ما أدّى إلى حفظ عدد كبيرٍ من المسلمين للقرآن. كما أنّ عدداً منهم بعد أنّ تعلّم القراءة والكتابة حفظ القرآن، كانوا يكتبونها على جلود الحيوانات والقراطيس التي كانت متاحةً لديهم. وفي هذا الإطار اشتهر جمعٌ من المسلمين ممّن كانوا يتميّزون بقدرةٍ عاليةٍ واستعدادٍ خاصٍّ بكونهم قُرّاءً ومعلّمين للقرآن، حتّى قيل: إنّ سبعين قارئاً للقرآن أُستشهدوا في غزوة بئر معونة في السنة الرابعة من الهجرة[1].

ومن البديهي مع وجود هذا الاهتمام والعناية الخاصّة بالقرآن من قبل المسلمين أن يكون التحريف زيادةً أو نقصاً أمراً محالاً.

يقول السيّد المرتضى في توضيح هذا الاستدلال:

فإنّ العناية اشتدّت، والدواعي توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍّ لم يبلغه فيما ذكرناه؛ لأنّ القرآن معجزة النبوّة، ومأخذ العلوم الشرعيّة، والأحكام الدينيّة، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا كلّ شيءٍ اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقوصاً[2]؟!

وقد بيّن الشيخ محمّد جواد البلاغي (م ١٣٥٢ هجري قمري) في مقدّمة كتابه «آلاء الرحمن» الدليل المتقدّم بصورةٍ واضحةٍ، فذكر أنّ أيّة ظاهرةٍ

---

(١) أُنظر: الإتقان في علوم القرآن: ٢٢٤.

(٢) أُنظر: مجمع البيان ج١: ١٥، الفنّ الخامس.

تاريخيّةٍ لم تحض بالاهتمام الذي حظي به القرآن، وليس بأيدينا تواتر لكتاب وأثر كتواتر القرآن[١].

كما قرّر السيّد الخوئي هذا الدليل بأُسلوبٍ جميلٍ آخر، وتناول الأسباب والدواعي الباعثة على الاهتمام المتزايد للمسلمين في حفظ القرآن، فذكر هذه الجهات في طيّ أُمورٍ:

١. بلاغة القرآن: فقد كانت العرب تهتمّ بحفظ الكلام البليغ، ولذلك كانوا يحفظون أشعار الجاهليّة وخطبها، فكيف بالقرآن الذي تحدّى ببلاغته كلّ بليغٍ، وأخرس بفصاحته كلّ خطيبٍ لسنٍ! وقد كانت العرب بأجمعهم متوجّهين إليه، سواء في ذلك مؤمنهم وكافرهم، فالمؤمن يحفظه لإيمانه، والكافر يتحفّظ به لأنّه يتمنّى معارضته وإبطال حجّته.

٢. إظهار النبيﷺ رغبته في حفظ القرآن والاحتفاظ به، وكانت السيطرة والسلطة له خاصّةً، والعادة تقضي ـ بأنّ الزعيم إذا أظهر رغبته في حفظ كتابٍ أو في قراءته، فإنّ ذلك الكتاب يكون رائجاً بين جميع الرعيّة الذين يطلبون رضاه لدينٍ أو دنيا.

٣. أنّ حفظ القرآن سببٌ لارتفاع شأن الحافظ بين الناس وتعظيمه عندهم؛ فقد علم كلّ مطّلعٍ على التاريخ ما للقرّاء والحفّاظ من المنزلة الكبيرة والمقام الرفيع بين الناس، وهذا أقوى سببٍ لاهتمام الناس بحفظ القرآن جملةً،

---

(١) أُنظر: آلاء الرحمن، ج١: ١٧-١٨.

أو بحفظ القدر الميسور منه.

٤. الأجر والثواب الذي يستحقّه القارئ والحافظ بقراءة القرآن وحفظه.

هذه أهمّ العوامل التي تبعث على حفظ القرآن والاحتفاظ به، وقد كان المسلمون يهتمّون بشأن القرآن، ويحتفظون به أكثر من اهتمامهم بأنفسهم وبما يهمّهم من مالٍ وأولادٍ.

وقد ورد أنّ بعض النساء جمعت جميع القرآن.

أخرج ابن سعد في «الطبقات»: أنبأنا الفضل بن دكين، حدّثنا الوليد بن عبد الله بن جميع، قال: حدّثتني جدّتي عن أُمّ ورقة بنت عبد الله بن الحارث، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يزورها، ويسمّيها الشهيدة، وكانت قد جمعت القران[1].

وقد أُشكل على هذا الاستدلال بأنّ غير واحدٍ من أحكام الشريعة الاسلاميّة المبتلي بها ممّا كان يمارسها المسلمون يوميّاً وقع الخلاف فيها بعد النبي صلى الله عليه وآله، كالأذان الذي كان يصل إلى مسامع الرجال والنساء والأطفال مرّاتٍ في اليوم الواحد؛ إذ وقع الخلاف بين السنّة والشيعة في عباراته، كما وقع الخلاف في أجزاء الوضوء وشرائطه[2].

ولا يخفى: أنّ قياس الأحكام المذكورة أعلاه بحفظ القرآن ونقله قياسٌ

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ٢٥٣-٢٥٤.

(٢) تاريخ علوم القرآن: ٢٩٨.

مع الفارق؛ لأنّ حفظ القرآن ونقله كان يحظى باهتمامٍ خاصّ من الجميع بلا نظيرٍ له في أمر ديني وغيره، ولذا لم يشكّ أحدٌ في نفي الزيادة عن القرآن، وأنّ وحيانيّة القرآن الموجود ثابتةٌ بالتواتر.

وعليه فمع وجود ذلك الاهتمام بالقرآن من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وعامّة المسلمين والدافع العامّ لضبط ونقل آياته وحضور المئات من القرّاء والحفّاظ، فإن احتمال زيادة أو نقصان كلمةٍ أو آيةٍ من القرآن لا قيمة له. وأمّا وقوع الاختلاف في كيفيّة الوضوء والآذان- غالباً ما يقع بسبب التصوّرات أو التفسيرات المختلفة للآيات والروايات أو بسبب النقل المتعارض أو غير المتواتر- فغير بعيدٍ.

صياغة اخرى للبرهان العقلي

ثمّ إنّنا نعلم أنّ الإسلام خاتم الشرائع الإلهيّة، وأنّ نبي الإسلام خاتم الأنبياء، بمعنى: أنّ شريعة الإسلام ستبقى إلى يوم القيامة المعيار الأصيل والقانون الثابت في حياة المسلمين، كما أنّ القرآن الكريم مصدر المعارف والأحكام الإسلاميّة الذي يأخذ بأيدي الناس إلى أفضل سبل الحياة[1]، ولم يترك في هذا المجال شيئاً لم يتعرّض له أو لم يبيّنه[2]. بل القرآن - مضافاً إلى

(١) قال تعالى ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ سورة الاسراء، الآية: ٩.

(٢) قال تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، النحل، الآية: ٨٩

كونه مصدر الحكم لدى النبي ﷺ وشريعة الاسلام- برهانٌ ودليلٌ على نبوّته؛ لأنّه المعجزة على صدق الرسول ﷺ وصحّة شريعته. وبالنظر إلى ما ذكرنا كان مقتضى الحكمة الإلهيّة منع كلّ ما من شأنه الخدش في أصالة هذا الكتاب المقدّس ليبقى آخر الكتب السماويّة بأيدي الناس دون زيادةٍ ونقيصةٍ مشعلاً يضيء الدرب للبشريّة. فإن كانت الكتب السماويّة السابقة عرضةً للتحريف والدسّ والزيادة والنقيصة، فإنّ القرآن سدّ هذا النقص، وأصلح الاعوجاج فيها.

ومنه يتّضح أنّ فرضيّة العثور على ما يخدش بأصالة القرآن- سواء بالزيادة أو النقصان- يتنافى مع الغرض من نزوله والحكمة من إنزاله، بل لا قيمة لها في نهاية المطاف.

ثمّ إنّه يُستفاد من الدليل العقلي المزبور أنّ الله تعالى حفظ القرآن عن كلّ نحو من أنحاء التغيير والتحريف والتلاعب. لكن الأمر المهمّ هو كيف حصل هذا الحفظ؟

تقدّم آنفاً الدليل الأوّل الذي يُعنى ببيان آليّة الحفظ، وهي اهتمام النبي ﷺ الكبير بحفظ القرآن وقراءته وجمعه من جهةٍ، والعناية الفائقة للمسلمين بتلك المسائل من جهةٍ أُخرى، مع ملاحظة أنّ الاستعداد الذاتي الفطري لهم كان من الأسباب الطبيعيّة الباعثة على صيانة القرآن من لوث التحريف.

شهادة القرآن على الصيانة والحفظ

أشارت بعض الآيات إلى سلامة القرآن من التحريف والتزييف فعضدت بذلك ما اقتضاه الدليل العقلي المذكور وإن كانت أسبق منه في بيانه وإفادته. قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١].

والمراد بـ (الذكر) هو القرآن؛ لأنّ الآيات السابقة على هذه الآية تتحدّث عن اتّهام الكافرين للنبيﷺ بقولهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾[٢]. وهم بمقالتهم هذه قد أنكروا نسبة القرآن إلى الله، لكن الله ردّ هذه التهمة، وأكّد على أنّ القرآن نزل منه سبحانه على النبيﷺ، وقد تكفّل بحفظه[٣]. وعليه فالاحتمال الذي ذهب إليه بعض المفسّرين من كون المقصود من الذكر هو النبيﷺ لاينسجم مع سياق الآيات نفسها. ولو كان المقصود بالذكر النبيﷺ، كان مقتضى البلاغة والفصاحة أن يقول: (أرسلنا) أو (بعثنا) لا (نزّلنا)[٤].

ويُستفاد من وصف القران بالذكر أنّ ذكر القرآن كان أمراً مطلوباً، والمقصود حفظ القرآن مع إتّصافه بالذكر.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٦.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

(٤) راجع البيان في تفسير القرآن: ٢٠٧- ٢٠٨.

والحاصل: أنّ الغرض من كون القرآن ذكراً، هدايته وبيانه المعارف والأحكام الإلهيّة للناس، فيكون مفاد الآية أنّ القرآن الذي نزل على النبيﷺ ووضعه بدوره بين أيدي الناس محفوظٌ ومصونٌ من كلّ تحريفٍ. وعليه فلا موقع لاحتمال كون المقصود من حفظ القران حفظه في اللوح المحفوظ أو في قلب النبيﷺ أو عند أولياء الله[١]؛ لمنافاته مع ظاهر الآية.

كما يدلّ على صيانة القران الكريم من التحريف قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ* لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾[٢].

وهذه الآية تنفي كلّ باطلٍ عن القرآن، ولاشكّ أنّ التحريف من أوضح مصاديق الباطل، وعليه فالقرآن الكريم مصونٌ من التحريف مطلقاً.

إشكالٌ ودفعٌ

قد يُقال: إنّ الاستدلال بالآيتين المتقدّمتين على نفي كافة أشكال التحريف من القرآن الكريم تامٌ، إذا كان كلٌ من الآيتين قطعي الصدور، غير أنّه يمكن احتمال إضافتهما إلى القرآن، ما يفقد هذا الاستدلال منطقيّته؛ لأنّه

---

(١) ذكر هذا الاحتمال صاحب كتاب فصل الخطاب: ٣٦٠، كما أفاد صاحب كتاب تاريخ علوم القران: ٢٩٦ أنّ من المحتمل أن يكون المراد من حفظ القران حفظه عند المعصوم.

(٢) سورة فصّلت، الآيتان: ٤١-٤٢.

كون حينئذٍ من قبيل الاستدلال على الموضوع بنفس الموضوع، فيكـون دوراً اطلاً[١].

يمكن الجواب عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ من القائل بالتحريف قائلٌ به في طرف النقيصـة لا الزيـادة، على فرض وجود من يدّعي التحريف بالزيادة يُلاحـظ اتّفـاق الجميـع عـلى ون الآيتين مورد الاستدلال من آيـات القـرآن الكـريم. وعليـه لا يسـتلزم لاستدلال بتلك الآيات الدور المحال. مضافاً إلى أنّ صاحب كتـاب «فصـل لخطاب»[٢] القائل بنقص القرآن لم يتأمل في الاستدلال بالآية الكريمـة ﴿إِنَّـا حْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ من الناحية السنديّة، وإنّما ناقش في بعـض لجوانب الدلاليّة.

الثاني: أنّ احتجاج الأئمّة المعصومينعليهم السلام بالقرآن الموجود بين الـدفتين تأكيدهم عليه واعتباره معياراً من معايير تمييز الحديث الصحيح من السقيم بت وحيانيّة الآيات القرآنيّة، فلا يكون الاستدلال بآية الذكر والحفـظ مـن بيل الاستدلال بنفس تلك الآيات حتّى يلـزم الـدور المحـال، بـل تـمّ أولاً ثبات غيبيّة الكتاب ووحيانيّته بالاستناد إلى قول المعصوم وفعله، ثمّ اسـتدل

---

١) راجع مفاتيح الغيب ١٩: ١٦١.

٢) أي: الميرزا حسين بن محمّد تقي النوري

بالآيات على نفي التحريف بكلا قسميه[(١)].

أدلة نفي التحريف في الروايات

والسنّة الشريفة دليلٌ آخر على نفي التحريف، كما استشهد بها بعض المفكّرين المسلمين كدليلٍ مستقلٍّ على المطلوب.

استدلّ العلّامة الطباطبائي بعد الآيات بالروايات على نفي تحريف القران قائلاً: ويدلّ على عدم وقوع التحريف الأخبار الكثيرة المرويّة عن النبيﷺ من طرق الفريقين الآمرة بالرجوع إلى القرآن عند الفتن وفي حلّ عقد المشكلات. وكذا حديث الثقلين المتواتر من طرق الفريقين: «**إني تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي. ما إن تمسّكتم بهما، لن تضلّوا بعدي أبداً**» فلا معنى للأمر بالتمسّك بكتابٍ محرّفٍ ونفي الضلال أبداً عمّن تمسّك به.

وكذا الأخبار الكثيرة الواردة عن النبيﷺ وأئمّة أهل البيتعليهم السلام الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب. وما ذكره بعضهم من أنّ ذلك في الأخبار الفقهيّة ومن الجائز أن نلتزم بعدم وقوع التحريف في خصوص آيات

---

(١) راجع كتاب البيان في تفسير القران: ٢١٩. ومن الجدير بالذكر أنّ الاستدلال بقول المعصوم وفعله على نفي التحريف عن القرآن الكريم بالنحو المتقدّم المبين لا يختصّ بآيات الحفظ والذكر، بل يشمل جميع آيات القران الكريم، وهو دليلٌ مستقلٌّ على نفي التحريف.

الأحكام، ولا ينفع ذلك في سائر الآيات، مدفوعٌ بأنّ أخبار العرض مطلقةٌ، فتخصيصها بذلك تخصيصٌ من غير مخصّصٍ.

على أنّ لسان أخبار العرض كالصريح أو هو صريحٌ في أنّ الأمر بالعرض إنّما هو لتمييز الصدق من الكذب والحقّ من الباطل، ومن المعلوم أنّ الدسّ والوضع غير مقصورين في أخبار الفقه، بل الدواعي إلى الدسّ والوضع في المعارف الاعتقاديّة وقصص الأنبياء والأُمم الماضية وأوصاف المبدأ والمعاد أكثر وأوفر. ويؤيّد ذلك ما بأيدينا من الإسرائيليّات وما يحذو حذوها، ممّا يكون أمر الجعل فيها أوضح وأبين.

وكذا الأخبار التي تتضمّن تمسّك أئمّة أهل البيت عليهم السلام بمختلف الآيات القرآنيّة في كلّ بابٍ على ما يوافق القرآن الموجود عندنا، حتّى في الموارد التي فيها آحادٌ من الروايات بالتحريف. وهذا أحسن شاهدٍ على أنّ المراد في كثيرٍ من روايات التحريف من قولهم عليهم السلام: **«كذا نزل»** هو التفسير بحسب التنزيل في مقابل البطن والتأويل.

وكذا الروايات الواردة عن أمير المؤمنين وسائر الأئمّة من ذريّته عليهم السلام في أنّ ما بأيدي الناس قرآنٌ نازلٌ من عند الله سبحانه وإن كان غير ما ألّفه عليّ عليه السلام من المصحف، ولم يشركوه عليه السلام في التأليف في زمن أبي بكر ولا في زمن عثمان. ومن هذا الباب قولهم عليهم السلام لشيعتهم: **«اقرءوا كما قرأ الناس»**.

ومقتضى هذه الروايات أن لو كان القرآن الدائر بين الناس مخالفاً لما ألّفه

علي عليه السلام في شيءٍ، فإنّما يخالفه في ترتيب السور أو في ترتيب بعض الآيات التي لا يؤثّر اختلال ترتيبها في مدلولها شيئاً ولا في الأوصاف التي وصف الله سبحانه بها القرآن النازل من عنده ما يختلّ به آثارها.

فمجموع هذه الروايات على اختلاف أصنافها يدلّ دلالةً قاطعةً على أنّ الذي بأيدينا من القرآن هو القرآن النازل على النبي صلى الله عليه وآله، من غير أن يفقد شيئاً من أوصافه الكريمة وآثارها وبركاتها[1].

دليل آخر

وممّا يدلّ على عدم صحّة دعوى التحريف في القرآن الكريم في جانب النقصان هو أنّ القائلين بهذا النوع من التحريف يفترضون وقوعه في باب إمامة أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة الأطهار عليهم السلام، مع أنّ الاحاديث الصحيحة المعتبرة على خلاف ذلك؛ اذ ورد عن أبي بصير قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: **﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** فقال: «**نزلت في علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام**». فقلت له: إنّ الناس يقولون: فما له لم يسمّ علياً وأهل بيته عليهم السلام في كتاب الله عزّوجلّ؟ قال: فقال: «**قولوا لهم: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت عليه الصلاة ولم يسمّ الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو الذي**

---

(١) الميزان في تفسير القران١٢: ١٠٧-١٠٨

فسّر ذلك لهم. ونزلت عليه الزكاة ولم يسمّ لهم من كلّ أربعين درهماً درهم، حتّى كان رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هو الذي فسّر ذلك لهم. ونزل الحجّ فلم يقل لهم: طوفوا أُسبوعاً، حتّى كان رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هو الذي فسّر ذلك لهم. ونزلت ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ..﴾»[1].

ويشير هذا الحديث إلى إقرار الإمام عليه السلام بعدم ذكر أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة المعصومين عليهم السلام في القرآن مستدلاً في الإجابة عن هذا الإشكال بجهةٍ من الأحكام الدينيّة، ما يكشف عن أنّ القرآن يُعنى ببيان الأحكام الكلّيّة وأمّا تفصيلها فموكولٌ إلى النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وإلى مسؤوليّاته، والإمامة من هذا القبيل، فلم يذكر القرآن الكريم أسماء الأئمّة عليهم السلام وعددهم، بخلاف عصمتهم أو صفات قادة المجتمع الإسلامي بعد النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فإنّها ذُكرت في القرآن في مواضع عديدة كآية أُولي الأمر وغيرها.

روى الفضيل بن يسار حديثاً معتبراً عن الإمام الباقر عليه السلام قال فيه: «**وفرض ولاية أُولي الأمر، فلم يدروا ما هي، فأمر الله محمّداً صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أن يفسّر لهم الولاية، كما فسّر لهم الصلاة والزكاة والصوم والحجّ**». عندها تلى الإمام عليه السلام هذه الآية **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ**

---

(١) أُصول الكافي ١: ٢٢٦، كتاب الحجّة، باب ما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله على الأئمّة، الحديث ١.

رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ﴾[(١)]، ولم يذكر قوله: (في علي) الوارد في بعض الروايات. وهذه الرواية تدلّ على أنّ المقصود من الروايات التي ذكرت اسم أمير المؤمنين عليه السلام في ضمن الآية هو بيان المصداق لها، لا أنّ اسم الإمام علي عليه السلام موجودٌ في نصّ الآية وحُذف عن عمدٍ أو سهوٍ.

ويمكن أن يُقال: إنّ بعض الروايات التي ذكرت اسم الإمام علي عليه السلام في ضمن الرواية صرّحت أنّه من باب التنزيل، كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿هَذَا الَّذِي كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾[(٢)]؛ إذ رُوي عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: «**يعني أمير المؤمنين** عليه السلام». فسأله الراوي: إنّ ذلك من باب التنزيل؟ فأجاب الإمام عليه السلام: «**نعم**»[(٣)].

والجواب: لا دلالة صريحة في لفظ (التنزيل) على وجود اسم الإمام علي عليه السلام في نصّ الآية، بل يبقى الأمر قيد الاحتمال؛ لأنّ الأحاديث النبويّة أيضاً نازلةٌ من الله على النبي صلى الله عليه وآله، كما صرّح بذلك القرآن بقوله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى *إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[(٤)].

وقوله: (يعني: أمير المؤمنين) يكشف عن أنّ الإمام عليه السلام أوردها

---

(١) أصول الكافي ١: ٢٢٩.

(٢) سورة المطفّفين، الآية: ١٧.

(٣) أنظر: أصول الكافي ١: ٣٦١، كتاب الحجّة، باب نكت التنزيل في الولاية، الحديث ٩١.

(٤) سورة النجم، الآية: ٤٣.

كتفسيرٍ للآية الكريمة، فيكون المقصود حينئذٍ من التنزيل هو أنّ ولاية الإمام عليعليه السلام من شأن نزول الآية، لا من قبيل التأويل والمعاني الباطنيّة للقرآن.

ومن هنا يمكن استفادة عدم صحّة دعوى القائلين بالتحريف على أساس الروايات التي ورد فيها لفظا (الإنزال) و(التنزيل)، فلا تدلّ هذه العبائر بوجهٍ على حذف بعض الكلمات من القران الكريم[١].

والبحث حول شبهة تحريف القران واسع، ونقد أدلّته يتطلّب مجالاً أكثر من البحوث المطروحة في هذا الكتاب، إلّا أنَّ المواضيع التي تطرّقنا لها تكفي في الوصول إلى وددنا الإشارة إليه[٢].

---

(١) راجع كتاب آلاء الرحمن في تفسير القرآن،١: ٢٨-٢٩.

(٢) لمزيدٍ من الاطّلاع راجع الميزان في تفسير القرآن١٢: ١٣٣- ١٣٤، البيان في تفسير القرآن: ١٩٧- ٢٣٥، وآلاء الرحمن ١: ١٧-٢٩.

الفصل الثالث

السنة والشريعة

مفهوم السنة

السنّة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع، ولها منزلةٌ رفيعةٌ عند المسلمين بعد القرآن. والسنّة لغةً بمعنى: الطريقة والسيرة[1]، وقد أُستعملت في القرآن والروايات في عدّة معانٍ منها:

١. أُستعملت في القرآن بمعنيين هما: السنّة الإلهيّة والسنّة البشريّة، وكان استعمالها بالمعنى الأوّل أكثر، أي: بمعنى القوانين الإلهيّة الخاصّة بالإنسان والعالم التي لا تقبل التغيير والتبديل. قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾[2].

فمن سنن الله في الإنسان سنّة الامتحان والابتلاء التي تستتبع العقاب والثواب المرتبطين بالآخرة، على أنّ لأعمال الخير والشرّ أيضاً آثاراً على حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة في دار الدنيا التي يتوقّف عليها الثواب والعقاب الآخروي.

هذا فيما يرتبط بالسنّة الإلهيّة. وأمّا ما يخصّ السنن البشريّة فالظاهر من

---

(١) لسان العرب ٧: ٢٨٠.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٦٢.

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[١] أنّ المراد تبيين سنن الذين من قبلكم من أهل الحقّ والباطل؛ لتكونوا على بصيرةٍ فيما تفعلون وتجتنبون طرائقهم[٢].

٢. استُعملت كلمة السنّة في الأحاديث بمعانٍ متعدّدةٍ، منها قول النبيّ صلى الله عليه وآله وفعله. قال أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[٣]: **«فردّه إلى الله أن نحكم بكتابه، وردّه إلى الرسول أن نحكم بسنّته»**[٤].

روى الكليني عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قال: **«كلّ شيءٍ في كتاب الله وسنّة نبيّه»**[٥].

٣. وتُطلق السنّة أيضاً على أقوال المعصومين عليهم السلام وأفعالهم. قال أمير المؤمنين عليه السلام في النهي عن إطلاق الصفات التي يتّصف بها الشيطان على الله: **«وما كلّفك الشيطان علمه ممّا ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سنّة النبي وأئمّة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله سبحانه»**[٦].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٦.

(٢) أُنظر: مجمع البيان ٣: ٣٦.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٥.

(٥) أُصول الكافي ١: كتاب فضل العلم، باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب، الحديث٢.

(٦) نهج البلاغة، الخطبة ٩٢.

وفي روايةٍ عن الإمام الصادقعليه السلام مخاطباً أصحابه: «أيّتها العصابة، عليكم بآثار رسول اللهصلى الله عليه وآله وسنّته وآثار الأئمّة الهداة من أهل بيت رسول اللهصلى الله عليه وآله من بعده وسنّتهم...»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ المقصود من (نفي السنّة) في قول الإمام الباقرعليه السلام عن الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله: **«أيّها الناس، لا نبي بعدي ولا سنّة بعد سنّتي»**[2]، نفي السنن بعد سنّة النبيصلى الله عليه وآله، أي: نفي الشريعة والنبوّة بعد النبيصلى الله عليه وآله، فلا سنّة لنبيٍ آخر بعد نبوّة الرسولصلى الله عليه وآله؛ لأنّ الأحاديث المذكورة تؤكّد هذا المعنى. وفي حديثٍ آخر نقله صاحب «الوسائل» بعد هذا الحديث عن الرضاعليه السلام قال: **«شريعة محمّدٍ لا تنسخ إلى يوم القيامة، ولا نبي بعده إلى يوم القيامة»**[3].

كما يُطلق مصطلح السنّة في الفقه والأُصول ويُراد منه المعنى الذي ذكرناه، فالسنّة في الفقه والأُصول قول المعصوم وفعله وتقريره. نعم، يتّفق السنّة والشيعة على أنّ قول النبيصلى الله عليه وآله وفعله وتقريره سنّة[4]، غير أنّ قول أهل البيت عليهم السلام وفعلهم وتقريرهم سنّةٌ عند الشيعة فحسب؛ لأنّ أهل السنّة

---

(١) وسائل الشيعة، ج١٨، ص٢٣.

(٢) المصدر السابق ١٨: ٥٥٥.

(٣) المصدر السابق ١٨: ٢٣.

(٤) ذكر ابن الأثير أن السنّة ما أمر به النبي ونهى عنه وندب إليه قولاً وفعلاً ممّا لم ينطق به الكتاب العزيز. راجع النهاية ٢: ٣١٢.

والجماعة لا يعتقدون بعصمة الأئمّة، ومع ذلك أطلقوا مصطلح السنّة على قول الصحابي وفعله، بل التابعي أيضاً. يقول ابن سعيد الطوفي (م ٧١٦ ه ق):

إنَّ للسنّة عرفاً خاصّاً في اصطلاح العلماء، وهو المنقول عن النبيّ صلى الله عليه وآله قولاً وفعلاً وتقريراً، وعرفاً عامّاً، وهو ما نقل عنه أو عن السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمّة المقتدى بهم[1].

٤. تستخدم السنّة في مقابل البدعة، والبدعة عبارةٌ عن إدخال ما ليس من الدين في الدين بعنوان أنّه من الدين[2].

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**ما أُحدثت بدعةٌ إلّا تُرك بها سنّةٌ**»[3] وقال في كلامٍ آخر: «**إنَّ أفضل عباد الله عند الله إمامٌ عادلٌ هُدِي وهدَى، فأقام سنّةً معلومةً، وأمات بدعةً مجهولة**»[4].

والمراد بوصف المعلوميّة والمجهوليّة اللذين وصفت بهما السنّة والبدعة في الحديث أنَّ السنّة مدلّل عليها في الشريعة الإسلاميّة، وأمّا البدعة فلا دليل شرعي عليها.

والذي يُراد من السنّة في مقابل البدعة التي ذكرتها الروايات هو السنّة

---

(١) راجع كتاب شرح مختصر الروضة ١: ١٠.

(٢) أنظر كشف الارتياب: ٩٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٤٥.

(٤) المصدر نفسه، الخطبة، ١٦٤.

الأعمّ من المعنى المتقدّم، أي: ما يشمل مطلق الحكم الشرعي، سواء في القرآن أو في سنّة المعصوم.

كما ينبغي التنبيه إلى أنّ لفظ السنّة في قولهم: (أهل السنّة) الوارد في علم الملل والنحل في مقابل البدعة؛ إذ يطلق هؤلاء مصطلح أهل السنّة على الأشاعرة والماتريديّة والحنابلة، بينما يعتبرون أتباع المذاهب الأُخرى من أهل البدع، ولم يقدّموا دليلاً معتبراً على ذلك. وفي ضوء المعيار الذي أشار إليه أبو منصور البغدادي (م ٤٢٦ هـ ق)، فإنَّ هذا الاصطلاح[١] يشمل أتباع المذاهب الكلاميّة كالإماميّة والمعتزلة[٢].

لا كما استُعمل مصطلح السنّة للدلالة على الفعل المستحبّ، كما في الحديث القائل: «صوم ثلاثة أيّام في كلّ شهرٍ سنّةٌ»[٣]، وقوله: «صوم شعبان حسنٌ وسنّةٌ»[٤]، وقوله في الغسل: «الغسل يوم الفطر سنّةٌ»[٥].

---

(١) أي: أهل السنّة.

(٢) راجع الكلام المقارن: ١٤-١٨.

(٣) وسائل الشيعة ٧: ٣٠٨.

(٤) المصدر نفسه: ٣٦٣.

(٥) المصدر نفسه ٢: ٩٥٦.

اعتبار السنة

اتّضح من الأبحاث السابقة أنَّ السنّة كالقرآن هي الطريق إلى إبلاغ الشرائع الإلهيّة إلى الناس، ولا شكّ أنّ الغرض من إبلاغ الشريعة لهم هو إنارة الطريق وكشف سبيل الحقّ. ليختاروا عن وعيٍ وبصيرةٍ طريق خلاصهم ويصلوا إلى السعادة المنشودة. ومن المعلوم أنّ تحقّق هذا الغرض منوطٌ بسلامة الطريق وعصمته في إيصال الشريعة إلى الناس. ولهذا الطريق نحوان:

أ) العقل والفطرة.

ب) الوحي والإلهام.

أمّا العقل والفطرة فإنَّ نطاقهما وإن كان ضيّقاً، وليس لهما حظٌّ وافرٌ من بيان الأحكام الشرعية والتعاليم الدينيّة، إلّا أنّ لهما دوراً هامّاً أساسيّاً؛ لرجوع الأحكام الدينيّة الأساسية إليهما، فكلّ مقولةٍ دينيّةٍ يبتني عليها إثبات الوحي والنبوة لا يمكن إثباتها وإقناع الناس بها إلّا عن طريق العقل؛ لأنّ إثباتها عن طريق الوحي والنبوة يستلزم الدور. ومنها أيضاً المسائل الاعتقاديّة التالية:

١. الله موجودٌ.

٢. الله عالمٌ.

٣. الله قادرٌ.

٤. الله حكيمٌ.

٥. قبح إجراء المعجزة على يد الكذّاب المدّعي للنبوة.

٦. وجوب معرفة الله.

٧. وجوب طاعة الله.

٨. وجوب معرفة النبيﷺ.

نعم، إنكار أيّ واحدٍ من تلك الأُصول والمقولات أو التشكيك بها يقطع الطريقَ إلى إثبات الوحي والنبوّة.

وإذ قد ثبتت النبوّة والوحي، كان أوّل مصدر من مصادر المعرفة والأحكام الوحيانيّة التي بلّغها الله إلى الناس بواسطة الأنبياء هي الكتب السماويّة بما فيها القرآن. وقد تحدّثنا عن عصمة الوحي واعتبار الكتاب الكريم، وإنّما الكلام هنا في الوحي غير القرآني، أعني: السنّة.

سنة النبي الأكرمﷺ

تشمل السنّة المعارف والأحكام التي لم يبيّنها القرآن الكريم بالتفصيل؛ لأنّ القرآن الكريم وإن كان تبياناً لكلّ شيءٍ، إلّا أنّه لامرية في أنّ تفاصيل الأحكام الإسلاميّة لم تبيّن بالتفصيل في القرآن، كما صرّح القرآن نفسه بذلك، فكان التفصيل من مهامّ النبيﷺ ووظائفه. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(١). وقال عزّ من قائلٍ: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٢.

بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾[1].

بناءً على ذلك يقع على عاتق الرسول الأكرمﷺ مهمّتان: الأُولى: تلاوة الآيات، والثانية: تعليمها وتبيينها. وهذا التعليم والتبيين للقران الكريم هو السنّة. ومن جهةٍ أُخرى صرّح القرآن بعصمة كلام النبيﷺ بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى*إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[6].

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

(٢) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٣١.

(٥) سورة النور، الآية: ٦٣.

(٦) سورة آل عمران، الآية: ٣٢.

سنة أئمة أهل البيت عليهم السلام

١. العقل وعصمة الإمام عليه السلام

كما نزّل القرآن الكريم تدريجيّاً على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وتمّ إبلاغه نجوماً إلى المسلمين، فكذلك أتّخذ التعليم والتبيين مساراً تدريجيّاً. وإذا كان القسم الأعظم من بيان الأحكام والمعارف القرانيّة تمّ على يد النبي صلى الله عليه وآله، فقد أُنيط القسم الآخر بأوصيائه ليعلّمونه للناس في شروطٍ وظروفٍ مناسبةٍ.

وعدم استيعاب السنّة لكلّ معارف الشريعة وأحكامها ولزوم التماس طريقٍ آخر لبيان سائر المعارف والأحكام والحكم تكاد تتّفق عليه جميع المذاهب الإسلاميّة وإن أُختُلف في مصداق هذا الطريق. ولذا تحدّث البعض عن سنّة الصحابة والتابعين، كما نقل في الفقه الحنبلي، وتحدّث البعض الآخر عن القياس والاستحسان، كما في الفقه الحنفي، إلّا أنّ الشيعة الإماميّة يعتقدون أنّ النبي صلى الله عليه وآله ألقى هذه الرسالة على عاتق خلفائه المعصومين عليهم السلام.

يقول الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء:

تعتقد الإمامية: أنّ لله - بحسب الشريعة الإسلاميّة- في كلّ واقعةٍ حكماً حتّى أرش الخدش، وما من عملٍ من أعمال المكلّفين - من حركةٍ أو سكونٍ- إلّا ولله فيه حكمٌ من الأحكام الخمسة: الوجوب والحرمة والندب والكرا هة والإباحة. وما من معاملةٍ على مالٍ أوعقد نكاحٍ ونحوهما إلّا

وللشرع فيه حكم صحّةٍ أو فسادٍ. وقد أودع الله سبحانه جميع تلك الأحكام عند نبيّه خاتم الأنبياءﷺ، وعرفها النبي بالوحي من الله تعالى أو الإلهام. ثُمّ إنَّه (سلام الله عليه) - حسب وقوع الحوادث أو حدوث الوقائع أو حصول الابتلاء وتجدّد الآثار والأطوار- بيّن كثيراً منها للناس، وبالأخصّ لأصحابه الحافّين به، الطائفين كلّ يومٍ بعرش حضوره؛ ليكونوا هم المبلّغين لسائر المسلمين في الآفاق ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ وبقيت أحكامٌ كثيرةٌ لم تحصل الدواعي والبواعث لبيانها: إمّا لعدم الابتلاء بها في عصر النبوّة، أو لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها.

والحاصل: أنّ حكمة التدريج اقتضت بيان جملةٍ من الأحكام وكتمان جملةٍ، ولكنّه (سلام الله عليه) أودعها عند أوصيائه، كلّ وصي يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة[1].

وقد تمّ بيان هذا الموضوع المطروح بشكل واسعٍ في كتب الشيعة الكلاميّة كدليلٍ على لزوم وجود الإمام المعصوم بتعبيراتٍ مختلفةٍ.

ذكر الشيخ الطوسي - بعد أن استعرض أدلّة لزوم عصمة الإمام- أنّ أحد الأدلّة هو حفظ الشريعة من قبل الإمام[2]. والمقصود من حفظ الشريعة أمران:

---

(١) أصل الشيعة وأصولها: ١٦١- ١٦٢.

(٢) قال الخواجة نصير الدين الطوسي: (لأنّه حافظٌ للشرع)، كما في كشف المراد، المقصد الخامس، المسألة الثانية، عصمة الإمام.

الأوّل: بيان أحكام الشريعة التي لم يتمّ التعرّض لها في القرآن الكريم أو سنّة النبي صلى الله عليه وآله.

الثاني: تمييز الصحيح من غير الصحيح من المناهج والآراء حول تفسير القرآن ونقل السنّة وصدورها.

وبالإضافة إلى هذا الدليل والأدلّة العقليّة الأُخرى المبثوثة في الكتب الكلاميّة على لزوم مرجعيّة الإمام المعصوم لا بأس هنا بالإشارة إلى جملةٍ من الآيات والروايات ذات الصلة:

٢. آية التطهير وعصمة أهل البيت عليهم السلام

عندما تعرّض القرآن الكريم لأهل البيت عليهم السلام، أكّد على عناية الله ورعايته الخاصّة بهم، فكانوا على مستوى عالٍ من الطهارة منزّهين من الدنس والرجس. قال تعالى ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾[1].

مصداق أهل البيت عليهم السلام

ولا ريب في أنّ المراد من أهل البيت عليهم السلام في آية التطهير هم أهل بيت النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، لكن وقع الخلاف في دائرة الصدق، فمنهم من ذهب إلى

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٣.

أنَّ المقصود كلّهم، واختار آخرون اختصاصه ببعضهم، فلننقل بعض الآراء الواردة في هذا الصدد:

١. نُقل عن الثعلبي اعتقاده بكون المقصود من أهل البيت بني هاشم[١]، فلا تدخل أزواج النبيّ صلى الله عليه وآله في مدلول الآية.

٢. وقيل باختصاص مدلول الآية بزوجات النبيّ صلى الله عليه وآله، كما نقل عن عكرمة[٢]، ومعه لا يدخل سائر أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله في مدلول الآية.

٣. وقيل: المراد من أهل البيت في الآية هم أزواج النبيّ صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وقد اختار هذا القول جمع من مفسّري أهل السنّة: كالزمخشري[٣] والبيضاوي[٤] والفخر الرازي[٥] والقرطبي[٦] وابن كثير[٧].

٤. وقيل: ليس المقصود من أهل البيت في آية التطهير أزواج النبيّ صلى الله عليه وآله ولا عموم أهل بيته صلى الله عليه وآله، بل المراد بهم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

---

(١) تفسير القرطبي ١٤: ١٦٢.

(٢) تفسير الطبري ٢٢: ١٣.

(٣) الكشّاف ٣: ٥٣٤.

(٤) تفسير البيضاوي ٣: ٣٨٢.

(٥) التفسير الكبير ٢٥: ٢٠٩.

(٦) تفسير القرطبي ١٤: ١٦٢.

(٧) تفسير ابن كثير ج ٥: ٤٥٢.

وقد تبنّى هذا الرأي الشيعة الإماميّة وغير واحدٍ من المفسّرين من غير الشيعة. قال ابن حجر: أكثر المفسّرين على أنّها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين؛ لتذكير ضمير (عنكم) وما بعده[١].

وقال أبو بكر النقّاش: أكثر المفسّرين مجمعون على أنّ هذه الآية نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين[٢].

وقال أبو بكر الحضرمي: والذي قال به الجماهير من العلماء وقطع به أكابر الأئمّة وقامت به البراهين وتظافرت به الأدلّة أنَّ أهل البيت المرادين في الآية هم سيّدنا علي وفاطمة وابناهما؛ اذ المصير إلى تفسير من أنزلت عليه الآية متعيّنٌ، فإنّه (صلوات الله وسلامه عليه وآله) هو الذي فسّرها بأن أهل البيت المذكورين في الآية الكريمة هم علي وفاطمة وابناهما بنصّ الأحاديث الصحيحة الواردة عن أئمّة الحديث المعتدّ بهم روايةً ودرايةً ... وبما أوردته يعلم أنّ المراد بأهل البيت في الآية الكريمة هم علي وفاطمة وابناهما (رضوان الله عليهم)، ولا التفات إلى ما ذكره صاحب روح البيان من أنَّ تخصيص الخمسة المذكورين عليهم السلام بأهل البيت هو من أقوال الشيعة؛ لأنّ ذلك محض تهوّرٍ يقتضي العجب[٣].

---

(١) الصواعق المحرقة: ١٤٣، ط مصر.

(٢) أُنظر: جواهر العقدين: ١٩٨، الباب الأوّل، تفسير آية المودّة.

(٣) رشفة الصادي: ١٣-١٤-١٦.

وما يدلّ على صحّة النظريّة الرابعة وبطلان سائر النظريّات أحاديث كثيرة وردت عن أُمّ سلمة وعائشة وعدّةٍ من الصحابة، وقد أورد المحدّثون السنّة هذه الروايات عن أكثر من أربعين طريقاً عن أُمّ سلمة وعائشة وأبي سعيد الخدري وعبد الله بن عبّاس وسعد بن أبي وقّاص وابن حمراء وواثلة بن أسقع وعلي بن أبي طالب وحكيم بن سعيد وعبد الله بن جعفر وأبي هريرة وعمر بن أبي سلمة وعبد الله بن وهب بن زمعه وشهر بن حوشب والإمام الحسن والإمام السجّاد[١].

ومن رواة هذا الحديث أُمّ سلمة (رضوان الله عليها)؛ إذ نقل عنها عددٌ من الأصحاب كأبي سعيد الخدري وآخرين أنّ النبي (صلّى الله عليه وسلم) كان في بيتها، فأتته فاطمة (رضى الله عنها) ببرمةٍ فيها خزيرةٌ، فدخلت بها عليه، فقال لها: «**ادعى لي زوجك وابنيك**». قالت: فجاء علي وحسن وحسين، فدخلوا فجلسوا يأكلون من تلك الخزيرة وهو على منامةٍ له، وكان تحته كساءٌ خبري. قالت – وأنا في الحجرة أُصلّي–: فأنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ قالت: فأخذ فضل الكساء، فغشّاهم به، ثمّ أخرج يديه، فألوى بهما إلى السماء، ثمّ قال: «**اللهمّ هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي، فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا**». قال: فأدخلت رأسي البيت وقلت: أنا معكم يارسول الله. قال: «**إنّك إلى خيرٍ، إنّك**

---

(١) راجع تفسير الطبري٢٢: ١٠-١٣، والدرّ المنثور ٦: ٥٣٢-٥٣٥.

إلى خير»(١).

وفي حديثٍ آخر قالت أُمّ سلمة للنبيﷺ: فأنا معهم يا نبي الله؟ قال: «**أنت على مكانك، وأنت على خيرٍ**»(٢).

وفي روايةٍ أُخرى: «**فرفعتُ الكساء؛ لأدخل معهم، فجذبه من يدي وقال: «إنّك على خيرٍ**»(٣).

وفي روايةٍ أُخرى أنّ النبيﷺ قال لأمّ سلمة: «**إنّك إلى خيرٍ، إنّك من أزواج النبي**»(٤).

كما ورد أنّ أُمّ سلمة سألت النبي: ألستُ من أهل البيت؟ فقالﷺ: «**إنّك إلى خيرٍ، وهؤلاء أهل بيتي. اللّهمّ أهل بيتي أحقّ**»(٥).

وممّا يؤكّد هذا المعنى رواياتٌ أخرى تفيد المدلول نفسه تتحدّث عن أنّ النبيﷺ بعد نزول الآية يقف على باب علي وفاطمة حين الصلاة وينادي: «**السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أهل البيت**»، ثمّ يتلو آية التطهير، ثمّ يقول: «**الصلاة رحمكم الله**». واستمرّ هذا السلوك من رسول الله على ما نقله ابن

---

(١) راجع أسباب النزول: ٢٣٩.

(٢) الدرّ المنثور٦: ٥٣٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المستدرك٢: ٤١٦.

عبّاس تسعة أشهر في أوقات الصلوات الخمس[١].

كما ورد في أحاديث سبب نزول آية التطهير ما يدلّ على حصر أهل البيت في زمان نزول الآية في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وهو أنّ النبي صلى الله عليه وآله حينما وضعهم تحت الكساء قال: «**اللّهمّ هؤلاء أهل بيتي وخاصّتي**»[٢].

وظاهر هذه العبارة اختصاص أهل البيت بهولاء الأربعة وعدم شمولهم للزوجات وسائر الأقارب. وقد روى مسلم نظير هذا التعبير في سبب نزول آية المباهلة عن سعد بن أبي وقّاص عن أبيه قال: عندما نزل قوله تعالى: ﴿**فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ**﴾، دعى النبي صلى الله عليه وآله عليّاً وفاطمة والحسن والحسين وقال: «**اللّهمّ هؤلاء أهلي**»[٣].

ومعه فلا يبقى- بناءً على ما تقدّم من قرائن وشواهد- مجالٌ للشكّ والترديد في عدم شمول أهل البيت للزوجات وسائر الأقارب، واختصاصه بعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، مع أنَّ الروايات الواردة في شأن النزول لم تشر من قريبٍ أو بعيدٍ إلى زوجات النبي صلى الله عليه وآله، وما ذِكر أُمّ سلمة في تلك الروايات إلّا لأنّ الحادثة وقعت في بيتها، وشهدتها بنفسها، مع أنَّ النبي صلى الله عليه وآله

---

(١) الدرّ المنثور ٦: ٥٣٥. وينبغي التنبيه على أنّ الروايات الواردة حول المدّة مختلفةٌ، ويحتمل أن يكون وجه الاختلاف هو أنّ كلّ واحدٍ من الصحابة كان ينقل ما يراه بنفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) صحيح مسلم ٤: ١٨٧١، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب.

لم يرتضِ بشكل علني دخولها تحت الكساء، ما يتبيّن أنّ آية التطهير وان كانت في سياق الآيات المرتبطة بأزواج النبيﷺ، لكن لا علاقة لها بها، بل هي تتحدّث عن موضوعٍ آخر. ومن المحتمل أن تكون قد وضعت حين النزول مع تلك الآيات، أو أنّها وضعت في هذا الموضع بأمرٍ من النبيﷺ. ولا يخلو هذا الأمر من حكمةٍ، إلّا أنّ حكمته ليست وحدة السياق. وسواء علمنا الحكمة أم لم نعلمها، فلا يمكن المناقشة في دلالة الروايات السابقة؛ لأنّ الشريعة الإسلاميّة تنطوي على أحكامٍ كثيرةٍ مجهولة الحكمة، إلّا أنّها مقطوعة الدلالة.

يقول أمين الإسلام الطبرسي:

و متى قيل: إنّ صدر الآية وما بعدها في الأزواج، فالقول فيه: إنّ هذا لا ينكره من عرف عادة الفصحاء في كلامهم؛ فإنّهم يذهبون من خطابٍ إلى غيره ويعودون إليه، والقرآن من ذلك مملوءٌ، وكذلك كلام العرب وأشعارهم[1].

---

(١) مجمع البيان ٤: ٣٥٧

عصمة أهل البيت عليهم السلام

في آية التطهير دلالةٌ صريحةٌ على عصمة أهل البيت عليهم السلام وإرادة الله تعالى تطهيرهم من كلّ نحوٍ من أنحاء الرجس والدنس. ولا يخفى أنَّ الخطأ والذنب من الأمراض الروحيّة والمعنويّة، ولذا عبّر القران الكريم عن حالة النفاق بقوله: ﴿واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون﴾[1]، كما عبّر عن الضلالة بقوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[2].

يقول الطبري في تفسير هذه الآية: إنّما يريد الله ليذهب عنكم السوء والفحشاء يا أهل بيت محمّدٍ، ويطهّركم من الدنس الذي يكون في أهل معاصي الله تطهيراً.

ثمّ قال: قال ابن زيد: الرجس ها هنا الشيطان[3].

ثمّ إنّ الإرادة في الآية لو كانت إرادةً تكوينيّةً لا إرادةً تشريعيّةً، لكان مفاد الآية أنّ أهل البيت معصومون من كلّ دنسٍ؛ لأنّ إرادة الله التكوينية لا

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٥.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢٥.

(٣) تفسير الطبري ٢٢: ١٠.

تنفكّ عن مراده، فما يكون متعلّقاً للإرادة التكوينية لله فهو متحقّقٌ لا محالة، كما يشير إليه قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1].

والدليل على كون الإرادة هنا تكوينيةً هو أنّ الإرادة الإلهيّة التشريعيّة في طهارة الإنسان وتنزيهه من دنس الشرك والذنوب عامّة لا تختصّ بأهل البيت عليهم السلام، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾، مع أنّ التطهير في هذه الآية لا يختصّ بأهل البيت عليهم السلام؛ لأنّ آية التطهير صُدّرت بـ«إنّما» الدالّة على الحصر.

كما تدلّ (إنَّما) على أمرين: إثبات ما جاء بعدها، ونفي ما لم يأت بعدها، فعندما يُقال: (إنّما لك عندي درهم) كان المراد: أنت تريد منّي درهماً، ولا تريد أكثر. وعندما يُقال: (إنّما في الدار زيدٌ)، فالمقصود أنّ زيداً موجودٌ في الدار، ولا يوجد أحدٌ غيره. وعليه فـ (إنّما) في الآية تعني: أنّ الله أراد تطهير أهل البيت عليهم السلام وتزكيتهم من كلّ دنسٍ ورجسٍ وذنبٍ، ولم يرد تطهير غيرهم. وبما أنّ الإرادة التشريعيّة خاليةٌ عن مثل هذا الاختصاص، وشاملةٌ لغير أهل البيت عليهم السلام، نستخلص أنَّ المقصود من الإرادة الإلهيّة في هذه الآية هي الإرادة التكوينيّة.

ويدلّ عليه أيضاً أنّ الآية في سياق المدح والثناء لأهل البيت عليهم السلام، كما أكّدت على ذلك أحاديث أسباب النزول، وهذا المدح الخاصّ والتكريم

---

(١) سورة يس، الآية: ٨٢

المخصوص مرهونٌ بوجود إرادةٍ خاصّةٍ للتطهير، وهذه الطهارة ليست إلَّا العصمة أو هي ملازمةٌ للعصمة[١].

المطهرون وادراك الحقائق العليا للقران

يقول الله عزّ وجلّ في وصف القرآن: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٢].

وأشار المفسّرون إلى أنَّ الكتاب المكنون هو اللوح المحفوظ، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[٣].

وهنا وجهان حول مرجع الضمير في قوله: ﴿لاَ يَمَسُّهُ﴾ هما: القرآن والكتاب المكنون. فعلى الوجه الأوّل قيل: إنّ المقصود من الطهارة الطهارة من الحدث والخبث، ويكون المراد من النفي النهي، أي: يحرم مسّ آيات القرآن الكريم من غير وضوءٍ أو غسل. وعلى الوجه الثاني قيل: المراد بالطهارة الطهارة من الرذائل الأخلاقيّة والاعتقاديّة، والغرض أنّ مباشرة اللوح المحفوظ فيه القرآن لا يكون إلَّا طريق التنزّه والتطهّر عن درن الشرك والمعصية. وعلى هذا الأساس فلا طريق لأحدٍ إلى اللوح المحفوظ سوى الأنبياء والملائكة الذين ينعمون بمستوىً عالٍ من العصمة والطهارة[٤].

---

(١) راجع مجمع البيان ٤: ٣٥٧، والميزان في تفسير القرآن ١٦: ٣١٣.

(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٧٧- ٨٠.

(٣) سورة البروج، الآية: ٢٢.

(٤) راجع الكشّاف ٤: ٤٦٩، تفسير البيضاوي ٤: ٢٣٨-٢٣٩.

قال الطبري: إنّ الله (جلّ ثناؤه) أخبر أنّه لا يمسّ الكتاب المكنون إلّا المطهّرون، فعمّ بخبره المطهّرين، ولم يخصّص بعضًا دون بعض، فالملائكة من المطهّرين، والرسل والأنبياء من المطهّرين، وكلّ من كان مطهّرًا من الذنوب[١].

وهنا يمكن أن يُقال: إنَّه يُستفاد من قوله: ﴿**لاَ يَمَسُّهُ**﴾ - سواء كان مرجع الضمير إلى القران أو إلى الكتاب المكنون- أنَّ الكتاب المكنون أو القران في الكتاب المكنون لا يدركه سوى أُولئك المطهّرين الذين طهّرهم الله من كلّ رجسٍ ونجاسة. فالقرآن ذو مرتبتين: الأُولى: مرتبة نزوله بلسانٍ عربي، وإدراك هذه المرتبة لا يتيسّر إلّا عن طريق رعاية أُصول وقواعد فهم الكلام العربي، والثانية: القرآن في اللوح المحفوظ، ولا ينال هذه المرتبة إلّا المعصومون المطهّرون من الأدران والأدناس الروحيّة والفكريّة، كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾[٢].

والمراد من (حكيم) في الآية الكريمة هو أنّ القرآن في اللوح المحفوظ وأُمّ الكتاب حقيقةٌ بسيطةٌ غير مفصّلةٍ، كقوله تعالى في موضع آخر: ﴿**كِتَابٌ**

---

(١) تفسير الطبري ٢٨: ٢٤١.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٤.

﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[1]. والاتّصاف بـ (علي) و(حكيم) للإشارة إلى أنّ العقول البشريّة ليس لها إدراك مرتبة اللوح المحفوظ وأُمّ الكتاب؛ لأنّ للعقل أن يدرك الحقائق بشرطين: أن تكون في قوالب الألفاظ والمفاهيم، وأن تكون مركّبةً ومفصّلةً، كما في السور والآيات القرآنيّة، غير أنّ الحقائق التي لا تتوافر على هذين الشرطين يتعذّر ادراك العقل لها.

فحاصل معنى الآية الكريمة هو أنّ القرأن ذو وصفين عند الله وفي اللوح المحفوظ هما: (العلّو) و(الإحكام)، ولأجل ذلك تسامى على فهم البشر في هذه المرتبة، ولتيسير فهمه لعقول الناس نزل باللغة العربيّة[2].

وبالجملة: فالمطهّرون هم أُولئك الذين طهّرهم الله تطهيراً خاصّاً، ونزّهم عن كلّ نحوٍ من أنحاء الدنس الفكري والروحي والتعلّق بغير الله، فلهم أن يدركوا حقيقة القرآن الكريم في مرتبة اللوح المحفوظ وأُمّ الكتاب. ولمّا كان أهل البيت عليهم السلام معصومين من الزلل والخلل والخطل بحسب آية التطهير، كانوا عالمين بحقائق القرآن وأسراره.

---

(١) سورة هود، الآية: ١.

(٢) راجع الميزان١٨: ٨٤

وجوب طاعة المعصوم

لقد فرض الله طاعة المعصوم عليه السلام على البشر كافّةً، كما يرشد إليه بعض آيات القران الكريم، فلنذكر نموذجين منها:

١. آية الصادقين

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[١].

أفادت الآية الكريمة لزوم التحلّي بالتقوى من قبل المؤمنين والكون مع الصادقين، بمعنى: متابعة الصادقين وعدم مخالفتهم. وإذ كان وصف (الصادق) مطلقاً غير مقيّد بقيد، كان المراد (الصادق) بجميع الأبعاد والمراتب، أي: الصدق في العقيدة والقول والعمل والسلوك في جميع الأزمنة والأمكنة والمراتب والحالات.

ومع قطع النظر عمّا يعتقده علماء الشيعة[٢] من أنّ الصادق في هذه الآية هو المعصوم، فإنّ بعض مفسّري العامة فهم ذات المعنى أيضاً. يقول الفخر الرازي:

إنّ قوله: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ﴾ أمرٌ لهم بالتقوى، وهذا الأمر إنّما يتناول من يصحّ منه أن لا يكون متّقياً، وإنّما يكون كذلك، لو كان جائز

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١١٩.

(٢) مصباح الهداية: ٩٢.

الخطأ، فكانت الآية دالّةً على أنّ من كان جائز الخطأ، وجب كونه مقتدياً بمن كان واجب العصمة، وهم الذين حكم اللهّ تعالى بكونهم صادقين. فهذا يدلّ على أنّه واجبٌ على جائز الخطأ كونه مع المعصوم عن الخطأ؛ حتّى يكون المعصوم عن الخطأ مانعاً لجائز الخطأ عن الخطأ. وهذا المعنى قائمٌ في جميع الأزمان، فوجب حصوله في كلّ الأزمان. قوله: لم لا يجوز أن يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كلّ زمانٍ؟[1]

وقد أجاد الرازي في تفسيره للآية، غير أنَّه وقع في الخطأ حينما لجأ إلى تحكيم المعتقدات الكلاميّة والمذهبيّة في تطبيق الآية وتعيين مصاديقها؛ اذ يقول في ذلك: لكنّا لا نعلم إنساناً معيّناً موصوفاً بوصف العصمة، والعلم بأنّا لا نعلم هذا الإنسان حاصلٌ بالضرورة، فثبت أنّ قوله: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ ليس أمراً بالكون مع شخصٍ معيّنٍ. ولمّا بطل هذا، بقي أنّ المراد منه الكون مع مجموع الأُمّة، وذلك يدلّ على أنّ قول مجموع الأُمّة حقٌّ وصوابٌ، ولا معنى لقولنا الإجماع إلّا ذلك[2].

والذي يدحض قول الرازي آية التطهير وحديث الثقلين وغيرهما من الأدلّة، ومتى ما عرفنا أنَّ المقصود من (الصادقين) في الآية هم المعصومون فإن آية التطهير لتحدد هؤلاء المعصومين وهم أهل البيت عليهم السلام ومعه، كان

---

(١) مفاتيح الغيب ١٦: ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه.

مفاد هاتين الآيتين هو إلزام الأُمّة الإسلاميّة باتّباع أهل البيت عليهم السلام.

الصادقون في الروايات

ثمّ إنّ كون المراد من الصادقين في الآية الكريمة هم أهل البيت عليهم السلام ممّا نطقت به الروايات المتظافرة عن العامّة والخاصّة، وإليك جملةً منها:

١. روى السيوطي من طريقين[١] أنّ المقصود من (الصادقين) علي بن أبي طالب عليه السلام.

٢. روى الخطيب الخوارزمي عن ابن عبّاس أنّ المقصود من (الصادقين) في قوله تعالى: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ هو علي بن أبي طالب[٢].

٣. كما نقل هذه الرواية أيضاً إبراهيم بن محمّد الحمويني عن ابن عبّاس[٣].

٤. قال الأميني في كتاب «الغدير» في ذيل هذه الآية من طريق الحافظ أبي نعيم وابن مردويه وابن عساكر وآخرين عن جابر وابن عبّاس: أي: كونوا مع علي بن أبي طالب. ورواه الكنجي الشافعي في «الكفاية» والحافظ السيوطي. وقال سبط ابن الجوزي الحنفي في تذكرته: قال علماء السير: معناه:

---

(١) الأُولى من طريق ابن مردويه عن ابن عبّاس، والثانية من طريق ابن عساكر عن الإمام الباقر، فراجع الدرّ المنثور ٤: ٢٨٦.

(٢) المناقب: ٢٨.

(٣) فرائد السمطين ١: ٣٦٩، الباب، ٦٨ الحديث ٢٩٩، رغاية المرام ٣: ٥١.

كونوا مع علي وأهل بيته. قال ابن عبّاس: علي سيّد الصادقين[١].

كما روي من طريق الشيعة أحاديث كثيرة في هذا المضمار:

روى الشيخ الصدوق أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب في عدّةٍ من المهاجرين والأنصار فقال:

«أنشدكم بالله! أتعلمون أنّ الله أنزل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾؟ فقال سلمان: يا رسول الله! عامّة هذه الآية أم خاصّة؟ فقال: أمّا المأمورون فعامّة المؤمنين أُمروا بذلك. وأما الصادقون خاصّة لأخي علي وأوصيائي بعده إلى يوم القيامة»[٢].

٢. روى المحدّث الكليني عن الإمام الباقر والرضا' أن المراد من الصادقين هم أئمّة أهل البيت عليهم السلام[٣].

٣. كما روى سليمان القندوزي الحنفي الحديث المزبور عن الإمامين الباقر والرضا'[٤].

٤. روى المحقّق البحراني في كتاب «غاية المرام» سبعة أحاديث من طرق أهل السنّة وعشرة أحاديث من طريق الشيعة حول هذا الموضوع[٥].

---

(١) الغدير ٢: ٣٠٦.

(٢) إكمال الدين: ٢٦٤.

(٣) أُصول الكافي ١: ٢٠٨.

(٤) ينابيع المودّة ١: ١١٩.

(٥) غاية المرام ٤: ٥٤-٥٠.

٥. نقل صاحب كتاب «قادتنا كيف نعرفهم» عشرة أحاديث من طرق أهل السنّة[١].

ويمكن تقسيم الأحاديث المذكورة بحسب دلالتها على مصداق (الصادقين) إلى ثلاثة أقسام:

أ) الأحاديث الدالّة على أنّ عليّاًعليه السلام هو المصداق للصادقين حصراً.

ب) الأحاديث الدالّة على أنّ أهل البيت هم المصداق للصادقين.

ج) الأحاديث الدالّة على انطباق عنوان الصادقين على النبي وأهل البيت وسائر الأئمّة المعصومينعليهم السلام.

ومن الواضح أنّ هذه الاحاديث لا تتعارض فيما بينها؛ لأنّ النبيصلى الله عليه وآله وأهل البيتعليهم السلام يمثّلون المصداق الأكمل والمظهر الأتمّ للصادقين، وقد تحمّل كلّ واحدٍ منهم مسؤوليّة إمامة الأُمّة الإسلاميّة في برهةٍ من الزمن، كما كان ولا يزال قولهم كفعلهم حجّةً على سائر المسلمين.

٢. آية أولي الأمر

وممّا يدّل على لزوم طاعة المعصوم آية أُولي الأمر. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[٢].

---

(١) قادتنا كيف نعرفهم ٣: ١٤٨–١٥٠.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

لقد فرض الله طاعة المعصومين عليهم السلام في هذه الآية الكريمة دون قيدٍ أو شرطٍ، ولا شكّ في أنَّ العمل على خلاف إرادة الله أمرٌ مذمومٌ وقبيحٌ.

وافتراض عدم عصمة أُولي الأمر يوجب مخالفة أمرهم لأمر الله في مسائل عدّة، ومن ذلك نستنتج ضرورة عصمة أُولي الأمر عن الخطأ. ومنه يتّضح أنّهم لا يأمرون بما يخالف حكم الله، ما يلزم وجوب إطاعتهم من دون قيدٍ أو شرط.

والذي يدلّ على عصمة أُولي الأمر أيضاً عطف هذا الوصف على الرسول، والرسول معصومٌ بالضرورة، مضافاً إلى عدم تكرار الفعل (اطيعوا)، ما يكشف عن أنّ ملاك طاعة الرسول وأُولي الأمر واحدٌ، وهو العصمة.

وهناك قرينةٌ أُخرى على هذا الأمر، وهي أنّ القرآن الكريم تحدّث عن طاعة الوالدين والإحسان إليهما، وأوصى المسلمين بذلك، إلّا أنَّه اشترط أن لا تكون إطاعتهما باعثةً على الانزلاق إلى الشرك[1].

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ لزوم الإحسان إلى الوالدين مشروطٌ بعدم إفضاء الطاعة والإحسان إلى الشرك[2]، ولاشكّ أنّ طاعة أُولي الأمر مشروطةٌ بعدم المعصية؛ بملاك أنَّ دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي يتحرّكون في

---

(١) ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا﴾، سورة العنكبوت، الآية: ٨

(٢) أُنظر: الميزان في تفسير القران ٤: ٣٩١.

نطاقها والتصرّف في شؤون الناس أوسع من دائرة تصرّف الوالدين في شؤون أولادهم.

وبملاحظة ما تقدّم تتضح الإجابة عن الإشكال القائل:

إنّ طاعة الولاة وقادة الجيش المنصوبين من قبل النبيﷺ واجبةٌ على من تحت إمرتهم، مع أنّ هولاء القادة غير معصومين، لكن الإطاعة مقيّدةٌ بعدم معصية الله؛ لأنّ مؤدّى حكم العقل والنقل هو أنَّه لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق. وبناءً على ذلك فطاعة أُولي الأمر واجبةٌ، لكنّها مشروطةٌ ومقيّدةٌ بعدم معصية الله، أي: إنّ المخصّص أو المقيّد في طاعتهم منفصلٌ لا متّصلٌ(١).

ويُلاحظ على هذا الإشكال: أنّ الكلام ليس في جواز إناطة زمام الأُمور إلى غير أهل العصمة من الناحية الشرعيّة والعقليّة واشتراط ذلك بعدم المعصية ومخالفة أحكام الشرع المقدّس، بل الكلام في أنَّ هناك قرائن في الآية تدفع هذا التفسير؛ لأنّ: (أُولي الأمر) معطوفٌ على (الرسول) من دون تكرار الفعل (أطيعوا).

وإطاعة الرسول واجبةٌ دون قيدٍ أو شرطٍ؛ لأنّه معصومٌ، ووحدة الحكم في المعطوف والمعطوف عليه توجب عصمة أُولي الأمر؛ إذ لم تُقيّد إطاعتهم

(١) أُنظر: شرح المقاصد٥: ٢٥٠.

بشرطٍ أو قيدٍ، فيما قيّد القرآن الإحسان إلى الوالدين بعدم المعصية، فلو كان هذا الاحتمال وارداً في أُولي الأمر لذكره، وحيث لم يذكره، فلا وجه لذلك سوى عصمتهم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ فخر الدين الرازي أجاد في فهم دلالة هذه الآية وأمثالها كقوله تعالى: ﴿**وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ على عصمة أُولي الأمر، إلّا أنّه حملها على أهل الحلّ والعقد، وادّعى عدم وجود معصومين بين المسلمين كمصاديق لأُولي الأمر، فينحصر مصداق أُولي الأمر بإجماع الأمّة من أهل الحلّ والعقد[1].

والجواب عن هذا الاشكال واضحٌ بعدما تبيّن عصمة أهل البيت عليهم السلام، مع أنّ إجماع أهل الحلّ والعقد وإن كان يقلّل من نسبة احتمال الخطأ، غير أنّه لا ينتهي إلى العصمة التامّة عن الخطأ، فلا يمكن أن يكون إجماع أهل الحلّ والعقد مصداقاً لأُولي الأمر قطعاً.

---

(١) مفاتيح الغيب ١٠: ١٤٤.

حديث الثقلين وقيادة العترة

وأمّا حديث الثقلين فهو من الأحاديث المتواترة الواردة بطرقٍ مختلفةٍ عن النبي صلى الله عليه وآله في روايات الخاصّة والعامّة، ولا شكّ في صحّته واعتباره من الناحية السنديّة[1].

وقد أشار هذا الحديث في مواطن متعدّدة وبعبارات مختلفة إلى مسائل:

الأُولى: أنّ القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام تركة الرسول العظيمة إلى الأُمّة الإسلاميّة: «**إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي**».

الثانية: أنَّ الأُمّة الإسلاميّة لن تضلّ ما دامت متمسّكةً بهذين الثقلين: «**ما إن تمسّكتم بهما، لن تضلّوا أبداً**».

الثالثة: أنَّ هذين الثقلين لن يفترقا عن بعضهما الآخر، حتّى يحضرا عند النبي صلى الله عليه وآله يوم القيامة على الحوض: «**وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض**».

الرابعة: أنَّ النبي صلى الله عليه وآله طلب من الأُمّة حفظ حرمتهما في غيابه: «**فانظروا كيف تخلفوني فيهما**».

قال ابن حجر بعد نقل هذا الحديث:

ثمّ اعلم: أنّ لحديث التمسّك بذلك طرقاً كثيرةً وردت عن نيّفٍ وعشرين صحابيّاً، ومرّ له طرقٌ مبسوطةٌ في حادي عشر الشبه، وفي بعض

---

(١) راجع عبقات الأنوار ١-٢، غاية المرام ٢، المراجعات: ١٩-٢٢، مع الصادقين: ١١٧-١٨٥.

تلك الطرق أنّه قال ذلك بحجّة الوداع بعرفة، وفي أُخرى أنّه قاله بالمدينة في مرضه وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أُخرى أنّه قال ذلك بغدير خم، وفي أُخرى أنّه قاله لمّا قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف، كما مرّ. ولا تنافي؛ إذ لا مانع من تكراره عليهم في تلك المواطن وغيرها؛ اهتماما بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة[1].

ولا شكّ في دلالة حديث الثقلين على عصمة أهل البيت عليهم السلام ومرجعيّتهم العلميّة والدينيّة؛ لأنّ العترة في هذا الحديث جعلت عدلاً للقرآن، مع التأكيد على عدم افتراقهما، والتصريح بأنّ التمسّك بهما أساس الهداية.

وكما أنّ القران الكريم نورٌ مبينٌ مصونٌ عن كلّ أنحاء الباطل والهزل والانحراف، فكذلك العترة المطهرة التي هي عدل مع القران. وإذ كان أصل القرآن الكريم محفوظاً وموجوداً بأيدي المسلمين، كان دور أهل البيت بالنسبة إلى القران الكريم تفسيره وبيان معارفه وأحكامه، على نحوٍ لا يوجد من يقوم بهذه المهمّة على وجهٍ تامٍّ غيرهم.

ولذا ورد في الرواية التي نقلها الطبراني العبارة التالية:

«فلا تقدموهما؛ فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما؛ فتهلكوا، ولا تعلّموهم؛ فإنّهم أعلم منكم».

---

(١) الصواعق المحرقة: ٨٩ الباب، ١١، الفصل الأوّل تفسير آية ﴿وقفوهم انهم مسؤولون﴾.

قال ابن حجر في شرح الحديث :

وفي قوله (صلّى الله عليه وآله وسلم): «فلا تقدموهم، فتهلكوا، ولا تقصروا عنهم، فتهلكوا، ولا تعلّموهم؛ فإنّهم أعلم منكم» دليلٌ على أنّ من تأهّل منهم للمراتب العلّية والوظائف الدينيّة كان مقدّماً على غيره[1].

وهنا نودّ أن ننقل كلاماً للإمام شرف الدين الموسوي حول تناقض ابن حجر قال:

ثمّ سله: لماذا قدّم الأشعري عليهم في أُصول الدين والفقهاء الأربعة في الفروع؟ وكيف قدّم في الحديث عليهم عمران بن حطّان وأمثاله من الخوارج، وقدّم في التفسير عليهم مقاتل بن سليمان المرجىء المجسّم، وقدّم في علم الأخلاق والسلوك وأدواء النفس وعلاجها معروفاً وأضرابه، وكيف أخّر في الخلافة العامّة والنيابة عن النبي أخاه ووليّه الذي لا يؤدّي عنه سواه، ثمّ قدّم فيها أبناء الوزغ على أبناء رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)؟ ومن أعرض عن العترة الطاهرة في كلّ ما ذكرناه من المراتب العليّة والوظائف الدينيّة واقتفى فيها مخالفيهم، فما عسى أن يصنع بصحاح الثقلين وأمثالها؟ وكيف يتسنّى له القول بأنّه متسمّكٌ بالعترة وراكب سفينتها وداخل باب حطّتها؟[2].

---

(١) الصواعق المحرقة: ١٣٥، باب وصيّة النبي.

(٢) المراجعات:٢٢.

إشكال وجواب

ولغرض تحريف دلالة حديث الثقلين أورد بعض علماء السنّة الحديث التالي في مقابل قول النبي صلى الله عليه وآله: «**كتاب الله وعترتي**»، أعني: قوله: «**كتاب الله وسنّتي**»، وكأنّ النبي صلى الله عليه وآله أوصى المسلمين برعاية كتاب الله وسنّته، لا كتابه وعترته.

والجواب: أنّه لا شكّ في لزوم تمسّك المسلمين بالقرآن الكريم وسنّة الرسول الأكرم، كما صرّح بذلك القرآن الكريم وشدّد النكير على مخالفته، ولا تضادّ بين هذا المعنى وحديث الثقلين ليقال بالفرق بين مضمون هذا الحديث واتّباع القران وسنّة النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ لا خلاف في أنّ سنّة النبي صلى الله عليه وآله المصدر الثاني من مصادر التشريع والمرجع في المعارف والأحكام الإسلاميّة بعد القرآن. وإنّما الكلام أوّلاً في نحو اكتساب المعارف والأحكام التي لا وجود لها في السنّة وفي ما هو المرجع الذي يلزم الرجوع إليه، على نحوٍ يكون معصوماً في مستوى القرآن والسنّة؟

ويُلاحظ: أنّ حديث الثقلين يدلّ بوضوحٍ على تعيين هذا المرجع، بمعنى: أنّ تبيين سنّة النبي صلى الله عليه وآله ومعارف القرآن وأحكامه منوطٌ بالرجوع إلى العترة الطاهرة.

نعم، لا ريب في أنّ سنّة النبي صلى الله عليه وآله المصدر والمرجع في معارف الشريعة

وأحكامها بعد مرجعيّة القرآن، غير أنّ السؤال حول طريق معرفة هذه السنّة، لا سيّما بعد أن طالتها أيدي الوضع والتحريف ممّن افترى أحاديث على النبيّ ﷺ ونشرها في المجتمع الإسلامي. ولا يختصّ ذلك بعصر ما بعد النبيّ ﷺ، بل كان لذلك حضورٌ أيضاً في عصر النبيّ ﷺ حتى قال: «**كثرت عليّ الكذّابة: فمن كذب عليّ، فليتبوأ مقعده من النار**»[1]. وعليه فلا يُعقل أن يكون النبيّ ﷺ قد دعى الناس إلى سنّته الشريفة دون قيدٍ أو شرطٍ، بل الصحيح أن يُوصي الناس باتّباع السنّة الحقّة له ﷺ، فيأتي السؤال هنا عمّا هو الطريق إلى السنّة الحقيقيّة له ﷺ.

ويتكفّل حديث الثقلين الإجابة عن هذا التساؤل.

والحقّ: أنّه لم يقع التحريف اللفظي للقرآن، بل وقع التحريف المعنوي من خلال التفسير بالرأي والتأويل غير المستند إلى دليل. وأمّا السنّة الشريفة فقد وقع فيها التحريف اللفظي والمعنوي معاً، فلأجل الوصول إلى تفسيرٍ صحيحٍ وسديدٍ للقرآن لابدّ من مراجعة عترة النبيّ ﷺ ؛ إذ العترة ترجمان كتاب الله والسنّة الشريفة، لا بديلٌ عنهما. يقول ابن حجر في هذا الصدد: الحاصل أنّ الحثّ وقع على التمسّك بالكتاب والسنّة وبالعلماء بهما من أهل البيت، والمستفاد من مجموع ذلك بقاء الأُمور الثلاثة إلى قيام الساعة[2].

(١) مع الصادقين: ١٢١.

(٢) الصواعق المحرقة: ٨٩.

ولا بيان أوضح في تبيين العلاقة بين أحاديث أهل البيتعليهم السلام وبين السنّة الشريفة من بيان الإمام الصادقعليه السلام القائل:

«حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله عزّ وجلّ»(١).

نعم، هناك روايةٌ وردت في مجامع الحديث السنّيّة، تحثّ على الاقتداء بسنّة الرسولصلى الله عليه وآله وسنّة الخلفاء، وإليك نصّ الرواية:

«عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي: تمسّكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ»(٢).

أقول: يُلاحظ: أنَّ هذا الحديث - مع الغضّ عمّا يرد عليه من الناحية السنديّة- لا يتعارض مع حديث الثقلين؛ إذ بقرينة حديث الثقلين يكون المراد من الخلفاء الراشدين أهل البيت، أي: الأئمّة الاثني عشر، كما يرشد إليه أحاديث أُخر من طرق السنّة والشيعة. ففي رواية ابن عبّاس قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله:

«إنّ خلفائي وأوصيائي وحجج الله على الخلق من بعدي أوّلهم أخي وآخرهم ولدي». قيل: يا رسول الله، من أخوك؟ قال: **«علي بن أبي طالب»**.

---

(١) أصول الكافي ج١: ٤٢.

(٢) سنن ابن داود: ٧٢٦.

قيل: فمن ولدك؟ قال: «**المهدي الذي يملأها قسطاً وعدلاً، كما مُلئت جوراً وظلماً**»(١).

كما وردت روايات عن النبي صلى الله عليه وآله عبّرت عن الأئمّة عليهم السلام بأنّهم «**الخلفاء الأئمّة الراشدون، الأئمّة المهديّون، وخلفاء الله**»(٢).

ويتّضح ممّا ذكرنا أنّ الحديث القائل «**عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي**» على فرض صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله لا يتنافى مع حديث الثقلين، بل مفادهما معاً دعوة الأُمّة الإسلاميّة الى اتّباع القرآن وسنّة النبي صلى الله عليه وآله وسنّة أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

حديث السفينة وباب حطة

ورد عن النبي صلى الله عليه وآله قوله: «**مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح: من ركبها نجى، ومن تخلّف عنها غرق**»(٣).

وفي حديثٍ آخر له صلى الله عليه وآله شبّه أهل البيت بباب حطّة بني اسرائيل قائلاً: «**إنَّما مثل أهل بيتي فيكم مثل باب حطّة في بني اسرائيل: من دخله غفر له**»(٤).

---

(١) ينابيع المودّة: ٤٤٧.

(٢) نفحات الأزهار ٢: ٣٢٨-٣٣٤.

(٣) الصواعق المحرقة: ١٣٦-٢٢٧، الجامع الصغير ٢: ١٣٢، مسند أحمد ٣: ١٧، حلية الأولياء ٤: ٣٠٦، والمستدرك (الحاكم النيشابوري) ٣: ١٥١.

(٤) ينابيع المودّة، ص٢٧-٢٨، نفحات الأزهار ١٠: ٤١٣-٤١٥.

والوجه في تشبيه أهل البيت بسفينة نوحٍ هـو اشـتراكهما في النجـاة مـن الهلاك والضلالة، فكما أنّ سفينة نوح من ركبها نجى، ومن تخلّف عنه غـرق، فكـذلك أهـل البيـت هـم العـروة الـوثقى والـركن الوثيـق بعـد الرسـول الأكرمﷺ، إليهم يلجأ الناس في الدنيا والآخرة، وهم الأمان مـن الضـلال والتيه، ولكن بشرط التمسّك بعروتهم والإدانة بولايتهم وحسن متابعتهم.

ووجه تشبيههم بباب حطّة[١] بنـي إسرائيـل أنّ الله جعـل بـاب حطّـة مظهراً للتواضع والتذلّل أمام جلال عظمته، وأمر بني اسرائيل بالدخول مـن هذا الباب إلى بيت المقدس، حتّى يكونوا مستحقّين لعفو الله ورحمتـه، كـما أنَّ لأهل البيتعليهم السلام تلك المنزلة في الأُمّـة الإسـلاميّة؛ إذ قبـول ولايـتهم واتّبـاع أوامرهم باب مغفرة الله[٢].

عليعليه السلام باب علم النبيﷺ

وورد عن النبيﷺ أيضاً أنّه قال: «أنا مدينة العلم، وعلي بابهـا. فمـن أراد المدينة، فليأتها من بابها».

وأورد هذا الحديث عددٌ كثيرٌ من المحـدّثين والعلـماء المسـلمين بطـرقٍ

---

(١) تجدر الإشارة إلى أنّ القران الكريم ذكر بـاب حطّـة فـي موضـعين مـن القـرآن همـا: سورة البقرة، الآية: ٥٨، وسورة الاعراف، الآية: ١٦١.

(٢) راجع الصواعق المحرقة :٣٥، المراجعات: ٢٤-٢٥.

مختلفةٍ؛ فقد رواه عشرة من الصحابة هم: علي بن أبي طالبعليه السلام، وعبد الله بن عبّاس، والإمام الحسن المجتبىعليه السلام، والإمام الحسينعليه السلام، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعبد الله بن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وعمر بن العاص.

كما رواه أيضاً عددٌ من التابعين ذكر منهم العلّامة مير حامد حسين الهندي أربعة عشر نفراً[1]، وذكره اكثر من مائة وأربعين محدّثاً من أهل السنّة من القرن الثالث إلى القرن الثالث عشر الهجري ونقلوه في كتبهم[2].

ثمّ إنَّ هذا الحديث الدالّ على أنَّ عليّعليه السلام باب علم النبيصلى الله عليه وآله ووارث حكمته ورد عنهصلى الله عليه وآله بعبائر مختلفة منها:

١. أنا مدينة العلم، وعلي بابها.

٢. أنا دار العلم، وعلي بابها.

٣. أنا ميزان الحكمة، وعلي لسانها.

٤. علي وعاء علمي ووصيي والباب الذي أُوتي منه.

٥. علي باب علمي ومبيّن لأُمّتي ما أُرسلت به من بعدي.

٦. علي خازن علمي.

٧. علي عيبة علمي.

---

(١) نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار ١٠: ٢٧-٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٢-٣٩.

فيما أكّدت روايات أُخر على أفضليّة علم الإمام علي عليه السلام من سائر الصحابة:

منها: قال رسول الله صلى الله عليه وآله مخاطباً الزهراء: «**زوّجتك خير أُمّتي: أعلمهم علماً، وأفضلهم حلماً، وأوّلهم إسلاماً**»[1].

وقال صلى الله عليه وآله في حديثٍ آخر: «**قسّمت الحكمة عشرة أجزاء، فأعطي علي تسعة أجزاء، والناس جزءاً واحداً**»[2].

ومع وجود هذه الأحاديث المعتبرة لا يبقى أدنى شكّ في أنّ المرجعيّة العلميّة والدينيّة للمسلمين بعد النبي صلى الله عليه وآله قد أُنيطت بأهل بيت العصمة والطهارة، وقد أتمّ الرسول صلى الله عليه وآله بهذه الكلمات التامّة الواضحة الحجّة على الجميع.

أهل البيت عليهم السلام في نظر أمير المؤمنين عليه السلام

ولنختم البحث بنقل كلمات عن أمير المؤمنين عليه السلام باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله حول المرجعيّة العلميّة والقيادة الدينيّة لأهل البيت (عليهم آلاف التحية والسلام):

قال عليه السلام في خطبةٍ له: «**كيف تعهمون وبينكم عترة نبيّكم، وهم أزمّة**

---

(١) الحديث النبوي ٣٦: ٢٣.

(٢) بحار الأنوار ٤٠: ١٤٩.

الحقّ وأعلام الدين وألسنة الصدق؟! فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن، وردوهم ورود الهيم العطاش»[١].

وقال في خطبةٍ أُخرى: «**أُنظروا أهل بيّت نبيكم، فالزموا سمتهم، واتّبعوا أثرهم؛ فلن يخرجوكم من هدىً، ولن يعيدوكم في ردىً. فان لبدوا فالبدوا، وإن نهضوا فانهضوا، ولا تسبقوهم فتضلّوا، وتتأخّروا عنهم فتهلكوا»**[٢].

كلام ابن أبي الحديد

يقول ابن أبي الحديد في بيان قوله عليه السلام: «**وهم أزمّة الحقّ**» ما يلي: كأنّه جعل الحقّ دائراً معهم حيثما داروا، وذاهباً معهم حيثما ذهبوا، كما أنّ الناقة طوع زمامها، وقد نبّه الرسول صلى الله عليه وآله على صدق هذه القضيّة بقوله: «**وأدر الحقّ معه حيث دار**».

وقال في بيان قوله عليه السلام: «وألسنة الصدق»: من الألفاظ الشريفة القرآنيّة قال الله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾. لمّا كان يصدر عنهم حكمٌ ولا قولٌ إلّا وهو موافقٌ للحقّ والصواب، جعلهم كأنّهم ألسنة صدقٍ لا يصدر عنها قولٌ كاذبٌ أصلاً، بل هي كالمطبوعة على الصدق.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٨٧

(٢) المصدر نفسه، الخطبة، ٩٧

وقال في بيان قولهعليه السلام: «فأنزلوهم منازل القران»: أنزلوهم منازل القرآن تحته سرٌّ عظيمٌ؛ وذلك أنّه أمر المكلّفين بأن يجروا العترة في إجلالها وإعظامها والانقياد لها والطاعة لأوامرها مجرى القرآن. فإن قلت فهذا القول منه يشعر بأنّ العترة معصومةٌ، فما قول أصحابكم في ذلك؟ قلت: نصّ أبو محمّد بن متويه في كتاب الكفاية على أنّ عليّاًعليه السلام معصومٌ وإن لم يكن واجب العصمة، ولا العصمة شرطٌ في الإمامة. لكن أدلّة النصوص قد دلّت على عصمته والقطع على باطنه ومغيبه، وأنّ ذلك أمرٌ اختصّ هو به دون غيره من الصحابة[1].

---

(١) شرح نهج البلاغة ٦: ٢٩٨. هذا وقد عدّ ابن أبي الحديد هذا الكلام من مذهب أصحابه، راجع المصدر نفسه.

الباب الثالث

المعنى واللغة وقصد المؤلّف

تمهيد

اتّضح في ضوء الأبحاث السابقة أنّ الدين الإسلامي مجموعةٌ من المعارف والأحكام التي أنزلها الله على النبيﷺ؛ هدايةً للبشر كافّةً في حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة والمادّيّة والمعنويّة. ومن الواضح أنّ تلك الأحكام والمعارف دونت في القرآن والسنّة وجُعلت بأيدي الناس كافّةً. وعليه ففهم الدين يعني فهم الأحكام والمعارف الواردة في القرآن والسنّة، وفهمها في الحقيقة يعني فهم مراد الشارع المقدّس.

لقد أودع الدين الذي هو عبارةٌ عن فعل الله وتجلّي حكمته وربوبيّته وإرادته في الكتاب والسنّة؛ ليؤمن به الناس ويسيروا على هداه؛ ليصلوا إلى الفوز والفلاح الأبدي. قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[1].

وقال عزّ اسمه: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٩.

اتَّبَعَنِي﴾(١).

وقال تعالى: **﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾**(٢).

ومن هنا يلزم على الباحثين في الأديان السعي إلى كشف المعاني والمداليل المقصودة لله في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، وأن يجتنبوا تحميل آرائهم وقناعاتهم على القرآن والسنّة؛ لئلّا تحلّ إرادتهم محلّ إرادة الشارع، وهو أمرٌ قبيحٌ وحرامٌ في الشريعة. ولذا نهت الأحاديث نهياً شديداً عن التفسير بالرأي وعن تحميل القناعات الذاتيّة والشخصيّة على الشريعة.

فقد ورد عن النبي الأكرمﷺ أنّه قال: **«من فسّر القرآن برأيه، فليتبوّأ مقعده من النار»**(٣).

وفي حديثٍ آخر عن عليعليه السلام عن النبيﷺ أنّه قال **«ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»**(٤).

وأورد العيّاشي عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه قال: **«من فسّر القرآن برأيه**

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٨.

(٢) سورة المائدة، الآيتان: ١٥-١٦.

(٣) ورد في بعض الروايات (من فسّر القران) وفي بعضها (من تكلّم بالقرآن) كما ورد (من قال في القرآن). راجع كتاب البرهان في علوم القرآن ٢: ١٦١، تفسير العيّاشي ١: ١٧، والميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٥.

(٤) وسائل الشيعة ١٨: ١٧.

وأصاب، لم يؤجر، وإن أخطأ، كان إثمه عليه»[١].

ومن هنا كان التفسير في عرف العلماء عبارةً عن كشف معاني القران وبيان المراد منه[٢].

---

(١) تفسير العياشي، ج١، ص١٧.

(٢) الإتقان في علوم القران، ج٤، ص١٩٢.

الفصل الأوّل

الهرمنوطيقا الكلاسيكيّة وقصد المؤلّف

تقدّم آنفاً أنّ غرض المؤلّف في عمليّة التفسير وفهم النصوص إحدى قواعد الهرمنوطيقا التي ظلّت على الدوام موضعاً لاهتمام المفسّرين المسلمين، كما هو الحال في عالم الغرب والمسيحيّة؛ اذ عُرفت الهرمنوطيقا الكلاسيكيّة بصورةٍ رسميّةٍ، ولم تظهر رؤيةٌ مخالفةٌ لهذا النهج التأويلي إلى ما قبل الهرمنوطيقا الجديدة والفلسفيّة التي رسم معالمها هايدغر وغادمير.

والغرض: أنَّ المسار المشهور في الهرمنوطيقا يقوم على أساس أنّ رسالة التفسير تتلخّص في السعي إلى انتزاع قصد المؤلّف من النصّ؛ لأن معنى النصّ ليس إلَّا ذلك المعنى الذي قصده المؤلّف، ولو ذهب المفسّر أو المؤوِّل إلى غير هذا المعنى، فقد ضلّ الطريق، وسقط تفسيره عن الاعتبار.

يرى شلاير ماخر أنّ الفهم عمليّة تكرار تجارب الأعمال الذهنيّة لمؤلّف النصّ، فالفهم يبدأ من البيان الثابت ليعود إلى الحياة الذهنيّة التي انبعث منها هذا البيان[1].

نعم، لابدّ هنا من ملاحظة أنّ مراد شلاير ماخر من تكرار التجربة

(١) علم الهرمينوطيقا: ٩٧.

الذهنيّة للمؤلّف ليس دراسة الأجواء النفسيّة للمؤلّف، بمعنى: البحث عن الأسباب والدوافع والعلل النفسيّة للمؤلّف الباحثة حول إيجاد الأفكار والرؤى، بل المراد إعادة صياغة فكر المؤلّف عن طريق تأويل كلامه.

إذن عمليّة الفهم لدى شلاير ماخر مركّبةٌ من أمرين: التأويل اللغوي والتأويل النفسي أو الفنّي.

وإذ بيّن المؤلّف مراده عن طريق اللغة، فلا مناص من التأويل اللغوي، وللوصول إلى شخصيّة المؤلّف وعالمه الذهني بدون واسطة أو بصورة شهوديّة، لابدّ للمفسّر من أن يضع نفسه موضع المؤلّف وينفذ إلى أعماق شخصيّته[1].

ولسنا الآن بصدد مناقشة صحّة منهج شلاير ماخر الهرمينوطيقي أو عدم صحّته، بل الكلام في ما اختاره في هذا السياق؛ إذ يرى أنّ رسالة الهرمنوطيقا تتمثّل في مراد المؤلّف وغرضه، وأنّ ذلك هو المعيار الصحيح في تفسير النصّ.

وقد سار ويلهلم دلثاي على خطى ماخر في تفسير النصوص من خلال تأكيده على محوريّة المؤلّف وغرضه.

يشير مصطلح الفهم في نظره إلى العمل المنظور الذي يدرك فيه الذهن ذهن شخصٍ آخر، فالفهم عمليّةٌ ذهنيّةٌ ندرك من خلالها تجارب الآخرين

---

(١) المصدر السابق: ١٠٠-١٠١.

الإنسانيّة، وهو بمثابة انفتاح عالم الأشخاص أمامنا.

إذن الفهم ليس مجرّد تفكيرٍ، بل هو عمليّة نقلٍ وتكرارٍ لتجربة العالم إلى شخصٍ آخر، وقد صادفنا ذلك في تجربة الحياة، فكلّ شخصٍ يكشف نفسه في شخصٍ آخر[١].

وفي ضوء هذه الرؤية يكون للنصّ معنىً ثابتٌ مركزي مرتبطٌ بمراد المؤلّف ومقاصده، والفهم الصحيح لا يتمّ إلّا حينما يتمكّن المفسّر من العثور في ضوء مراد المؤلّف ومقاصده على المعنى المركزي للنصّ المراد للمتكلّم أو الكاتب.

وينبغي التنبيه على أنَّ نسبة المعنى والنصّ حسب هذه الرؤية ليست من قبيل النسبة بين الظرف والمظروف أو العرض والمعروض، أي: إنّ المعنى ليس له موقعٌ في باطن النصّ، وليس عارضاً عليه، بل النسبة بينهما من قبيل النسبة بين الدالّ والمدلول والحاكي والمحكي، فاللفظ كالعبارات دالٌّ وحاكٍ، والمعنى مدلولٌ ومحكي.

ثمّ إنّ دلالة اللفظ بالنسبة إلى المعنى على قسمين: دلالة تصوّريّة ودلالة تصديقيّة. ترتبط الدلالة التصوّريّة بوضع الألفاظ للمعاني والعلم بالوضع، ويُراد به الانتقال إلى المعنى بمجرّد سماع اللفظ، وهذه الدلالة غير تابعةٍ لقصد المتكلّم والكاتب، بخلاف الدلالة التصديقيّة التي ترتبط بمراد المتكلّم.

---

(١) أُنظر: المصدر السابق: ١٠٠-١٠١.

وهاهنا إرادتان للمتكلّم:

الأُولى: الإرادة الاستعماليّة: وهي إرادة استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، فيصدّق السامع أو القارئ أنّ المتكلّم قد استعمل اللفظ في المعنى الموضوع له أو المستعمل في عرف المحاورة، ويُقال لهذه الإرداة الإرادة الاستعماليّة.

الثانية: الإرادة الجدّيّة: وهي تصديق السامع أو القارئ أنّ المتكلّم جادٌّ في استعماله اللفظ في ذلك المعنى، ويُقال لهذه الإرادة بالإرادة الجدّيّة، كما يمكن أن نطلق عليها الإرادة الاعتقاديّة.

ومن البديهي عدم معرفة المدلول التصديقي للكلام دون ملاحظة إرادة المتكلّم وقصده، كما قيل في الهرمنوطيقا من محوريّة مراد المتكلّم ومركزيّة مقاصده، وقد ذُكر في محلّه بأنَّ ذلك أصلٌ مسلّمٌ في الهرمنوطيقا الكلاسيكيّة.

مراحل فهم النص

ولفهم النصّ مراحل وخطواتٌ يمكن إجمالها فيما يلي:

١. المرحلة الأُولى هي التأمّل في بنية النصّ النحويّة واللغويّة؛ ليتسنّى التوصّل في ضوء القواعد اللغويّة والعقلائيّة إلى معاني المفردات والتراكيب المؤلّف منها النصّ.

ويعمد المفسّر أو القارئ في هذه المرحلة إلى إيضاح المفردات والتراكيب في الكلام، سواء كان على اطّلاعٍ بالمعاني، أو من خلال الرجوع إلى المعاجم والقواميس، أو الرجوع إلى العرف العامّ أو الخاصّ في المحاورات.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار القاعدة العقلائيّة القائلة بأنّ المتكلّم أو الكاتب لا يستعمل الألفاظ والتراكيب إلّا في معانيها اللغويّة والاصطلاحيّة والعرفيّة، نصل إلى المدلول الاستعمالي أو الإرادة الاستعماليّة للنصّ.

٢. أمّا المرحلة الثانية فتستند إلى القاعدة العقلائيّة القائلة بأنّ الكاتب أو المتكلّم يريد نفس المعنى الذي استعمله، أي: الإرادة الجدّيّة، ومقتضى هذه القاعدة تطابق الإرادة الجدّيّة للمتكلّم مع إرادته الاستعماليّة. ومن هنا يمكن إسناد المعنى المنتزع من النصّ إلى المؤلّف.

نعم، كلّما نصب المؤلّف قرينةً (لغويّة كانت أو غير لغويّةٍ) على إرادة شيءٍ آخر، لزم تفسير النصّ على أساس طبقاً لتلك القرينة.

٣. المرحلة الثالثة هي مقارنة المعنى المنتزع من النصّ مع عالم نفس الأمر والواقع. وبعبارة أُخرى: تقييم النصّ والمعنى المستخلص منه، والحكم على أساس ذلك بصحّته أو عدمها أو الترديد فيه، إذا لم يكن له تفسيرٌ واضحٌ في عالم الواقع ونفس الأمر.

وقد تقع هذه المرحلة خارج عمليّة فهم النصّ، إلّا أنّها أحياناً تترك أثراً على فهم النصّ، كما تساهم في اتّساع أُفق النصّ، فيفهم المفسّر من النصّ شيئاً لم يكن المؤلّف مدركاً له، ويمكن التمثيل لذلك فيما أشار إليه الشاعر سعدي في البيت التالي:

برگ درختان سبز در نظر هوشيار   هر ورقش دفتری است معرفت كردگار

أي: إنّ الحاذق الناظر بدقّة يرى ورق الشجر الأخضر كتاباً في المعرفة.

فعلى أساس المرحلتين الأُولى والثانية نصل إلى إدراك معنى أنّ من نظر بدقّة ووعي إلى ورق الشجر، شاهد كتاباً في معرفة الله، أي: إنّ الرقّة واللطف والدقّة في الأشكال الهندسيّة لنظام الطبيعة والكائنات الحيّة والنظام الثابت فيها والأسرار والرموز الكامنة في الطبيعة تدلّ على علم الخالق المطلق وقدرته وحكمته التامّة، فالمفسّر يقارن هذا المعنى مع عالم الواقع ونفس الأمر، ويتعرّف على صحّته، مع أنّه قد يكون على علمٍ ومعرفةٍ بأسرار الطبيعة وحكمة الخلق ونحوها ممّا لا يكون الشاعر سعدي بنفسه عالماً بها.

كما أنَّ العالم بخواصّ الأدوية المصنوعة من الأعشاب يدرك أنّ أوراق الأشجار لها خواصّ نافعة في العلاج، والخبير في البيولوجيا يعرف التفاعلات والانفعالات الكيميائيّة الكامنة في أوراق الاشجار، وهذه الإدراكات من شأنها توسيع دائرة المعنى الذي يشتمل عليه النصّ، وقد يعثر المفسّر أو القارئ على معانٍ لم تكن تخطر على بال المؤلّف.

ومن هنا يمكن أن نستخلص أنّ المفسّر ـ لكي يصل إلى فهم النصّ يُلاحظ جهتين:

الأُولى: نسبة المعنى إلى مراد المؤلّف ومقاصده.

والثانية: نسبة المعنى إلى عالم الواقع ونفس الأمر.

وهاتان الجهاتان بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ؛ ذلك أنّ المعنى المفهوم من النصّ تارةً يطابق مراد المؤلّف والواقع، وأُخرى يطابق مراد

المؤلّف ومقاصده دون الواقع، وثالثةً يطابق الواقع دون مقصود المؤلّف.

ثمّ إنّه لا شكّ أنّ المثال المذكور سابقاً يتوافر على قصدٍ إجمالي دون قصد وإرادةٍ تفصيليّةٍ؛ لأنّ الفرض أنّ المؤلّف لا يملك معرفةً تفصيليّةً عن المحكي عنه في كلامه. نعم، يمكن في موارد الخروج بمعنى من كلام المتكلّم والمؤلّف لم يكن في صدد بيانه وإظهاره، بل كان يقصد ستره على السامع والقارئ.

ومنشأ هذه الثنائيّة أنّ معنى النصّ له ارتباطٌ وثيقٌ بالمؤلّف؛ إذ لمقاصده مدخلٌ في إيجاد النصّ؛ باعتباره موجداً له، كما له صلةٌ أيضاً بالموضوع الذي يدور حوله الكلام، وهو المحكي عنه.

إذن النسبة بين مقاصد المؤلّف وبين عالم الواقع ونفس الأمر هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ؛ لأنّ المعنى المستخلص من النصّ تارةً يتطابق مع مقصود المؤلّف وعالم الواقع ونفس الأمر، وأُخرى يتطابق مع مراد المؤلّف دون عالم الواقع، وثالثةً بالعكس.

ومن هنا يظهر: أنَّ فهم معنى النصّ لا يمكن التعويل فيه دائماً على مقاصد المؤلّف وإن كان ذلك هو المعهود غالباً والقاعدة الأوّلية في فهم معنى النصّ، غير أنّ موارد الخلاف ملحوظةٌ أيضاً يمكن أن تشكّل القاعدة الثانويّة حينئذٍ. وما المقولة المعروفة القائلة بأنَّ الدلالة تابعةٌ لمراد المتكلّم إلّا تعبيرٌ آخر عن هذا الأصل.

الفصل الثاني

الهرمنوطيقا الفلسفيّة ومركزيّة المفسّر

تنكر الهرمنوطيقا الفلسفيّة التي طرحها هايدغر وغادمير أن يكون للنصّ معنى ثابتٌ مركزي يتمّ تحديده بمراد المتكلّم وقصده. وعلى حدّ تعبير هايدغر لا يظهر معنى الكلام أو النصّ إلّا من خلال نسبته إلى سائر الأشياء. كما أنّ غادمير يعتبر أنّ المعنى نتاج إدغام الأُفق المعنائي للنصّ والأُفق المعنائي للمفسّر، وإذ كانت هذه النسب متغيّرةً ومتكثّرةً، كان المعنى المنتزع من النصّ متغيّراً ومتكثّراً أيضاً.

وتبتني القاعدة التي استند إليها غادمير في فهم منظومة النصوص على منطق الحوار وديالكتيكيّة السؤال والجواب، ولذا يعتقد أنّ النسبة بين النصّ ومفسّره ليست من قبيل النسبة بين فاعل المعرفة وموضوعها، بل من قبيل النسبة بين شخصين يتحاوران ويتبادلان السؤال والجواب. إذن فالسؤال والجواب يقعان بين النصّ والمفسّر حول الموضوع الذي تناوله النصّ، وقد يكون النصّ أحد الأجوبة المحتملة في محلّ البحث.

ويسعى مفسّر النصّ عن طريق ملاحظة الجواب الوارد في ظروفٍ زمانيّةٍ ومكانيّةٍ خاصّة إلى تأصيل جوابٍ يناسب الظروف الزمانيّة والمكانيّة

التي يعيشها. فالمفسّر ليس معنياً ببلورة مراد المؤلّف وقصده، بقدر ما هو معني بسماع جوابٍ من النصّ يفتح الطريق أمامه في ظروفه الراهنة؛ لأنّ غاية ما يسعى إليه المفسّر هو تفسير النصّ على نحوٍ يقع جواباً مناسباً عن الأسئلة والمشاكل المطروحة في زمنه وموقعه.

إنَّ الحوار الهرمينوطيقي يتناول السنة والتاريخ بوصفهما عنواناً لموضوع الحوار، إلَّا أنَّ شريك الإنسان في هذا الحوار هو النصّ.

وتتجسّد وظيفة الهرمنوطيقا في فتح الطريق للحوار والأخذ والردّ، كما يتجسّد دورها أيضاً في تحرير النصّ عمّا علق به من إسقاطٍ وتحميلٍ؛ لأنّ النصّ بدايةً وُلد على شكل سؤالٍ وجواب، ثم أخذ طابعاً ثابتاً ومكتوباً ممثّلاً بالجواب عن سؤالٍ عُقد لأجله موضوع النصّ. فاذا أردنا استجواب النصّ مرّةً أُخرى، فلا بدّ من تأويله وعدم الجمود عن ما أفرزه من جوابٍ عن سؤالٍ مخصوصٍ بذلك الزمان. فجواب النصّ على سؤالٍ مضى في الواقع يعبّر عن استنساخٍ أو معرفة ذهنيّة كاتبه ؛ لأنّ جواب النصّ في الماضي حصل بواسطة المؤلّف، لكن يجب أن نتجاوز هذا الجواب لنبحث عن جوابٍ جديدٍ يشترك المفسّر والنصّ في صياغته، ومعه ستظهر أجوبةٌ أُخرى لمفسّرين آخرين طبقاً لأسئلةٍ جديدةٍ قد تُطرح مستقبلاً.

إذن ينبغي أن لا نسير وراء المعنى المركزي المتجسّد بمراد المؤلّف ومقاصده، بل يجب أن نفتّش في النصّ عن المعنى القادر على الإجابة عن التساؤلات وعلى

تأمين حاجات العصر. وحيث إنّ النصّ بما هو نصٌّ لا يفيد جواباً، كانت وظيفة المفسّر القيام بذلك من خلال تطلّعاته ورصيده الذهني ومخزونه الفكري.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه العمليّة لابدَّ أن تخضع لمنهجٍ مّا؛ لكيلا يسقط الجواب المستخلص من النصّ عن الاعتبار العلمي، ولكي نحمي النصّ من الإسقاطات الذاتيّة والآراء الشخصيّة(١).

خلاصة رؤية غادمير

١. تتألّف عمليّة الفهم من إدغام الأُفق المعنائي للمفسّر- مع قارئ النصّ، وبما أنّ النصّ يرتبط بالزمن الماضي وعاش المفسّر في الزمن الحاضر، فالفهم نتاجٌ مركّبٌ من إدغام الأُفق المعنائي للماضي والحاضر.

٢. إنَّ المنطق الحاكم على عمليّة الفهم هو منطق الحوار، وهو منهج ديالكتيكي جدلي قائمٌ على السؤال والجواب. وعلى هذا الضوء فإنّ فهم النصّ عمليّةٌ قائمةٌ على تبادل السؤال والجواب بين المفسّر والنصّ؛ لأنّ النصّ في الحقيقة جوابٌ مضى عن سؤالٍ عُقد النصّ من أجل موضوعه، فلأجل فهم النصّ مرّةً أُخرى يجب إخضاع الموضوع مرّةً أُخرى للسؤال، وانتزاع الجواب من النصّ.

---

(١) أُنظر: اللغة بمنزلة الوسيط في التجربة الهرمينوطيقيّة، في الهرمينوطيقا الجديدة: ٢٠٣-٢٣٦، علم الهرمينوطيقا: ٢١١-١٢٤، والحلقة النقديّة: ١٥٩- ١٧٠.

٣. لمّا كان الجواب قد طرح من قبل مؤلّف النصّ على سؤالٍ مطروحٍ في الماضي، فالمفسّر يطرح سؤالاً جديداً حول ذلك الموضوع، ويستخلص من النصّ جواباً جديداً. ومن هنا نفهم أنّ غاية التفسير ورسالة المفسّر ـ لا تتمثّل في إعادة صياغة أو استنساخ الجواب الصادر عن مؤلّف النصّ، بل رسالته العبور من هذه المرحلة والتفتيش عمّا وراء النصّ للوصول إلى رؤيةٍ جديدةٍ حول النصّ تقع جواباً عن سؤالٍ جديدٍ.

٤. لمّا كان النصّ صامتاً غير ناطقٍ، لم يمكن الحصول على جوابٍ جديدٍ إلّا باللجوء إلى المخزون الذهني للمفسّر ـ ليتمّ في النتيجة تفسير النصّ في ضوء محوريّة المفسّر لا مركزيّة المؤلّف.

٥. بالنظر إلى اختلاف المستويات الذهنيّة والفكريّة لكلٍّ من القارئ والمفسّر، يمكن استخراج معانٍ مختلفة ومتعدّدة من نصٍّ واحدٍ، تقع جميعها في عرضٍ واحدٍ بلا مزيّةٍ علميّة لأحدها على الآخر، كما يدرك المفسّرون والقارئون من نصٍّ واحدٍ معاني متعدّدةٍ في أزمنةٍ مختلفةً في عرضٍ واحدٍ، وهو معنى التعدّدية المعرفيّة والنزعة النسبيّة في الفهم.

نقد وتحليل

وهاهنا نقاط في الهرمنوطيقا الفلسفيّة تستدعي النقد والتحليل:

١. ماهي العلاقة بين النصّ والمفسّر؟

ذكره غادمير أنّ النسبة بين النصّ والمفسّر ـ كالنسبة بين طرفي الحوار القائم على السؤال والجواب؛ ويلاحظ عليه: كيف نفترض النصّ طرفاً حقيقيّاً للمحاورة مع المفسّر يجيب أحياناً عن أسئلته ويطرح الأسئلة عليه؟

نعم، يمكن للمفسّر طرح أسئلته المعرفيّة على النصّ المرتبط من ناحيةٍ موضوعيّةٍ بتلك الأسئلة، وبالتأمّل والمطالعة والسعي لاستنطاق النصّ واستخراج الأجوبة عن الأسئلة، قد يصطدم المفسّر ـ بمعانٍ - على نحو التصريح أو التلويح، أو التفصيل أو الإجمال- تقع جواباً عن سؤاله.

وقد تقع هذه المسألة موضع اهتمام المؤلّف، فيكون في الواقع قد أجاب عن سؤال المفسّر، كما قد لا يكون ملتفتاً إليها، وفي هذه الحالة يكون النصّ باعثاً على إثارة فكره وتحريك ذهنه نحو استنطاقه والحصول على إجابة عن تساؤله.

ولدينا الكثير من الشواهد الدالّة على ما ذكرناه آنفاً في تاريخ الفلسفة والعلم؛ فقد قيل: إنَّ ابن سينا قرأ كتاب ارسطو «ما بعد الطبيعة» مراراً، فلم يفهم بعض المسائل والبحوث، إلى أن صادف رجلاً يبيع الكتب القديمة والمستعملة، فوجد عنده كتاب «أغراض ما بعد الطبيعة» للفارابي، فأعجبه واشتراه منه، ثمّ بدأ بقراءته باشتياقٍ، فحصل على الإجابة عن جميع

المجهولات لديه[١].

ونظير ذلك ما حصل لداروين؛ إذ بقي طويلاً يستقرأ الشواهد حول تكامل الأنواع، غير أنّه كان يبحث عن قانون يفلسف فرضية تكامل الأنواع، حتّى قرأ كتاب مالتوس عالم الاقتصاد الإنجليزي واطّلع على نظريّته في باب الانفجار السكّاني، التي تفترض أنّه كلّما زاد عدد السكان، اختلف الطلب والعرض في الاقتصاد. وعلى أساس ذلك يموت خلقٌ كثيرٌ من أثر الفقر والمرض وازدياد عوامل الموت، وهذا الأمر بوصفه عاملاً طبيعياً يوجب تعادل الطلب والعرض. وقام داروين باقتباس هذا الأصل واستخدامه تحت عنوان أصل الاختيار الطبيعي؛ لتبيين فرضيّته في تكامل الانواع[٢].

وهذا النحو من المنبّهات الفكريّة لا يختصّ بقراءة الآثار المطبوعة وغيرها المكتوبة في مجال العلوم الإنسانيّة إذ ما أكثر الظواهر الطبيعيّة التي ترشد ذهن الإنسان إلى موضوعٍ يجد من خلاله جواباً عن سؤاله، كما تنبّه نيوتن إلى قانون الجاذبيّة من خلال رؤيته لسقوط التفّاحة من على الشجرة.

وكيفما كان فعلاقة المفسّر والنصّ ليست من قبيل علاقة حوار وسؤالٍ وجوابٍ من طرفين، بل يمكن اعتبار النصّ في موضع الجواب عن أسئلة المفسّر. ففي بعض الموارد يكون النصّ ممثّلاً عن المؤلّف في الإجابة حقيقةً،

---

(١) أنظر: فلاسفة الشيعة: ٢٩٣-٢٩٤.

(٢) أُنظر: العلم والدين: ١٠٦.

وفي بعض الموارد يؤدّي دور المنبّه، ليقوم المفسّر باستخراج الإجابة بنفسه، نعم، هناك موارد قد يشتمل فيها النصّ على جوابٍ لسؤال المفسّر ـ لم يكن المؤلّف ملتفتاً إليه. فعلى هذا توجد فروض كثيرة لا ينبغي التعامل معها على نحوٍ واحدٍ.

كما تعرّض غادمير للنقد من قبل المفكّرين الغربيّين. يقول بول ريكور:

إنّ علاقة الكتابة والقراءة ليست من قبيل علاقة الحوار والسؤال والجواب، أي: ليست من سنخ علاقة المحاورة، كما لا تقع مورداً ونموذجاً لها. ودعوى أنَّ القراءة نحو من المكالمة مع المؤلّف عن طريق مؤلّفه غير سديدةٍ؛ ضرورة أن ماهيّة القارئ والكاتب مختلفتان تماماً. فالحوار يبتني على التبادل في السؤال والجواب، فيما لا أثر لهذه المبادلة بين الكاتب والقارئ. والكاتب لا يُعطي القارئ جواباً.... والقارئ لم يكن حاضراً في ظرف الكتابة، ولا المؤلّف في زمان القراءة[1].

ويقول ديفيد كوزنز:

الظاهر: أنّ النصوص لا يعقل أن تكون شريكاً في الحوار بالمعنى السائد للحوار بين الناس. وعلى ذلك فاعتبار التفسير بمنزلة الحوار مع النصّ قد يفضي إلى النسبيّة المعرفيّة؛ لأنَّ حوار المفسّر مع النصّ مظهرٌ ومبيّنٌ لكلامه مع نفسه فحسب. ومعه يهبط مفهوم الدايلوك والحوار إلى الحديث مع النفس أو

---

(١) اُنظر: الحلقة النقديّة.

المنولوج الداخلي، فلا يتوافر على معيارٍ خارجي يمكن قياس اعتباره عليه[١].

٢. دوافع الفهم ومراحله

ولو أمكن انعقاد حوارٍ حقيقي بين المفسّر والنصّ قائمٌ على السؤال والجواب، فلا يمكن أن يشكّل ذلك قاعدةً كلّيّةً في الهرمنوطيقا والمنطق في فهم النصوص والمقولات؛ اذ ليس فهم النصّ منوطاً بإثارة سؤالٍ، بحيث لولاه لما تيسّرت عمليّة الفهم. نعم، الحصول على جواب عن سؤالٍ سابقٍ من خلال النصّ أحد دوافع الإنسان لقراءة النصّ، إلّا أنّه ليس هو الأصل أو القاعدة في الفهم بحيث لا يمكن الوصول إلى الفهم بدونه.

إنَّ لقراءة نصٍّ أو أيّ أثر إنساني آخر دوافع عديدة أهمّها الحصول على جوابٍ عن سؤال وحلّ مجهولٍ معيّنٍ، وقد يقرأ الإنسان نصّاً للتسلية والترفيه، ومع ذلك يفهم المعاني التي يقوم عليها النصّ، وقد يقرأ النصّ للبحث على جواب عن سؤالٍ أو حلٍّ للغزٍ، ولكنّه بدلاً من أن يحصل على جوابٍ عن سؤاله وحلٍّ للغزه، يدرك شيئاً جديداً يصلح أن يكون حلاً لمجهولٍ آخر، أو يُلهم فكرةً جديدةً.

---

(١) المصدر نفسه: ١٦٤.

٣. غاية الفهم والتفسير

لم يعتبر غادمير الاطّلاع على مراد المؤلّف ومقاصده غاية الفهم والتفسير، بل عدّ ذلك معرفةً قديمةً؛ إذ المفسّر يجب أن يسعى للحصول على جوابٍ عن أسئلة زمانه. وعلى هذا الأساس يلزم تفسير النصّ تفسيراً عصريّاً، فلا ننظر إلى الماضي، بل يلزم النظر إلى الحاضر دوماً.

وفي السياق نفسه طرح رودلف بولتمان (١٩١٠-١٩٧٦) نظريّته حول تفسير الكتاب المقدّس من خلال إلغاء الأُسطورة. ولم يكن مراده من المعنى الرائج في عصر التنوير من تحكيم العقلانيّة الجديدة والابتعاد عن الخرافة في الدين وإنكار كلّ ما يتناقض معها، بل كان غرضه تحطيم النصّ المقدّس وصبّ جوهره في قوالب جديدةٍ عصريةٍ:

إنَّ الهدف من إزالة الأسطرة ليس بيان التصوير الواقعي والعيني للعالم، بل الغرض تبيين إدراك الإنسان لنفسه في العالم الذي يعيش فيه. والغرض هو تصحيح وتفسير الأساطير المتناقضة؛ حتّى يتسنّى نشر رسالة الإنجيل الأصيلة[١].

ووقع بعض الباحثين الإسلاميّين في العصر الحديث تحت تأثير آراء

---

(١) رودلف بولتمان: ٩٨-٨٠ الفلسفة والإيمان المسيحي: ١٩٠-١٩١، وعلم الهرمينوطيقا: ٢٠٩.

غادمير الهرمينوطيقيّة مؤكّدين على محوريّة المفسّر في التفسير وتاريخيّة فهم الدين وضرورة تبدّله وعصرنته(١).

وهاهنا يجب النظر إلى الهدف من التفسير ورسالة المفسّر للنصوص الدينيّة وغيرها.

فهل الهدف من التفسير معرفة النصّ ليفيد المفسّر شيئاً جديداً، وإلّا لم يؤدّ المفسّر رسالته في التفسير؟ أم إنّ الهدف من التفسير فهم معنى النصّ مع الأخذ بنظر الاعتبار الوجود العيني والذهني للمعنى؟

أمّا أنّ النصّ يفيد مضموناً جديداً للمفسّر ويجيب عن تساؤلاته فهذا هدفٌ ثانوي ومرادٌ تبعي؛ إذ ليست النصوص على سياقٍ واحدٍ من هذه الناحية ولا الأجزاء المختلفة للنصّ الواحد على وتيرةٍ واحدةٍ، فما أكثر النصوص التي تتضمّن بنصّها أو ببعض أجزاءها مضموناً جديداً للمفسّر، وما أكثر ما لا تتضمّن ذلك.

وتوضيح هذا المعنى المستخلص من النصّ مقارنةً بعالم نفس الأمر والواقع هو أنّ النصّ تارةً كلّي ثابتٌ وأُخرى جزئي متغيّر. وعلى كلا التقديرين تارةً يطابق عالم نفس الأمر والواقع، وأُخرى لا يطابقه. وعلى الثاني - أي: في حالة عدم المطابقة مع عالم نفس الأمر والواقع - بما أنّ هذا المعنى باطلٌ، فلا شكّ في أنّه لا يفيد القارئ أو المفسّر مضموناً معرفيّاً، كما لا يصلح

---

(١) راجع نظرية القبض والبسط في الشريعة: ١١٥، الطبعة الأُولى.

أن يكون جواباً عن أسئلته المعرفيّة.

وكلّما كان المعنى المستفاد من النصّ مطابقاً لعالم نفس الأمر والواقع، كان صحيحاً ومقبولاً من الناحية المعرفيّة، وكلّما كان جزئيّاً متغيّراً، أي: مرتبطاً بملابساتٍ مكانيّةٍ وزمانيّةٍ خاصّةٍ، لم يمكن تعميمه وإطلاقه على ظروفٍ زمانيّةٍ ومكانيّةٍ أُخر من دون تأويلٍ أو تنقيحٍ للمناط. ومع التأويل وتنقيح المناط سوف يكتسب وجهاً كلّيّاً آخر. والمعاني الكلّيّة الثابتة التي تعلو على الظروف المكانيّة والزمانيّة لها قابليّة الانطباق على ظروفٍ وأوضاعٍ مختلفةٍ وإن اختلفت الأدوات والآليّات. وعلى سبيل المثال لا يشكّ أحدٌ في حاجة المجتمع البشري إلى الأمن والعدالة والنظام، وهذا الأصل فوق الزمان والمكان؛ إذ يشمل المجتمعات البدائيّة والمتحضرة؛ وذلك أنَّ حقيقة النظام والعدالة والأمن واحدةٌ، لكن الآليّات مختلفةٌ في تطبيق العدل والأمن والنظام؛ تبعاً للظروف الزمانيّة والمكانيّة المختلفة. كما لا ريب في أنّ الأساليب والطرق المعمول بها لبسط العدالة والأمن والنظام في المجتمعات البدائيّة والصغيرة تختلف تماماً عن المجتمعات الكبيرة والمدنيّة، إلَّا أنَّه مع ذلك لا تختلف حقيقة الأمن والنظام والعدالة في الماضي والحاضر والمستقبل.

نعم، كلّما كانت العلاقات الاجتماعيّة قائمةً على أساس العدل والقانون، كان المجتمع منتظماً، وكلّما كانت أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم محفوظةً من تجاوز الآخرين، كان الأمن حاكماً على هذا المجتمع،

وكلّما روعيت حقوق الناس المشروعة، كلّما تمتّع المجتمع بالعدالة. نعم، يحصل الاختلاف في نوع القانون الذي يجب أن يحكم المجتمع والذي ينبغي أن يكون الأساس في تحقيق النظام والعدالة والأمن وسيادة القانون؟

ولكنّ هذا الاختلاف كالآراء المتعارضة في المسألة لا يغيّر من المعنى الثابت الكلّي للعدالة والأمن والنظام.

وعلى هذا الضوء فللنصّ ثلاثة أقسامٍ:

١. النصّ الدالّ على مفاهيم ومعانٍ ثابتةٍ وكلّيّةٍ.

٢. النصّ المبيّن للمفاهيم والمعاني المتغيّرة.

٣. النصّ الدالّ على المعنى الثابت والمتغيّر.

وفي هذه الفروض الثلاثة لا تُتصوّر الدلالة دون الأخذ بنظر الاعتبار قصد ومراد المتكلّم؛ لأنّ وظيفة الألفاظ عند العقلاء هو الإخبار عن قصد المتكلّم ومراده، ونقل تصوّر الكاتب أو المؤلّف عن العدالة والأمن والنظام مثلاً، أو بيان ما هي الأساليب والمناهج اللازمة التي تحقّق تلك المقولات في المجتمع الذي يعيش فيه.

وعليه فلا يمكن إغفال عنصر مراد مؤلّف النصّ وغرضه.

أمّا فيما يرتبط بالنصّ وماذا يحمل للمفسّر وتساؤلاته ومسائله من مضامين وإفرازات على الفروض المذكورة فإليك بيانها:

فعلى الفرض الأوّل تكون رسالة النصّ ومضمونه واحدةً للمفسّر

والمؤلّف. وعلى الفرض الثاني لو كانت ظروف ومناخات المفسّر ـ والمؤلّف واحدةً، كانت رسالة النصّ واحدةً عندهما معاً. وأمّا اذا كانت ظروفهما مختلفةً، فمن الطبيعي أن لا يحمل النصّ ذات المضمون للمفسّر والقارئ، إلّا إذا استطعنا إلغاء خصوصيّات النظام والأمن وأساليبه وأدواته في عصر ـ المؤلّف، وحصلنا على عنصر مشتركٍ يمكن أن يكون منتجاً في أشكال مختلفة.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في وصيّته لجيشه:

«وإيّاكم والتفرّق، فإذا نزلتم فانزلوا جميعاً، واذا ارتحلتم فارتحلوا جميعاً، واذا غشيكم الليل، فاجعلوا الرماح كفّةً، ولا تذوقوا النوم إلّا غراراً أو مضمضةً»[1].

وتنطوي هذه الوصيّة على ثلاث مسائل:

١ . الحذر من الفرقة.

٢ . الحماية والحراسة التامّة.

٣ . اليقظة والوعي.

والحذر من الفرقة أصل كلّي وثابتٌ في المعركة مع الأعداء، وهذا الأصل لايسقط عن الاعتبار مطلقاً، غير أنّ طرقه وأساليبه تختلف باختلاف الظروف والحالات.

---

(١) نهج البلاغة، الرسالة ١١.

وما ذكره الإمام عليه السلام، في نزول الجيش جميعاً وارتحالهم جميعاً لا يعدو كونه مثالاً ولا ليس أمراً كلّيّاً؛ إذ قد يقتضي ـ العمل خلاف ذلك؛ خداعاً للعدوّ أو لأهدافٍ أُخرى. إذن الحذر من الفرقة مطلبٌ استراتيجي، والحركة والوقوف معاً مطلب تكتيكي.

كما أنَّ الحراسة والحماية التامّة من ناحية العدّة والعدد والإمكانات والدعم اللوجستي من الأُصول الثابتة والاستراتيجية في الحرب مع العدوّ. أمّا كيف يصطفّ حملة الرماح ليشكّلوا دائرةً مثلاً وما هو لباسهم فهذه مسائل تكتيكيّة تختلف باختلاف الظروف والحالات. ونحوه أيضاً الكلام عن اليقظة والانتباه والحذر وعدم الغفلة من العدوّ وعدم الاستغراق في النوم.

نعم، الأوضاع الحربيّة المختلفة تقتضي تنوّع التكتيك.

فإذا كان ظهور هذه الأُصول في ظروفٍ عسكريّةٍ مختلفةٍ يستدعي تكتيكات وتكنيكات مختلفة، فلا شكّ في الحاجة إلى تكتيكات وتكنيكات خاصّة في جبهات المواجهة الأُخرى، كالجبهة الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها.

إنّ تفسير النصوص القديمة مع الأخذ بنظر الاعتبار الظروف الحاليّة بالمعنى المزبور أصلُ محكمٌ، وقد كان هذا الأصل موضعاً لاهتمام المسلمين أيضاً. ولعلّ القاعدة الأُصوليّة القائلة: (إنَّ المورد لا يخصّص الوارد) و(العبرة بعموميّة الملاك لا خصوصيّة المورد) إشارةٌ إلى هذا الأصل، كما أنَّ رعاية عنصر الزمان والمكان في عمليّة الاجتهاد التي طرحها السيّد الخميني قدس سره

تحكي عن هذا الأصل.

أمّا السؤال المطروح هنا فهو عن حقيقة النسبة بين مفاد الكلام ومعناه الخاصّ وبين كاتب النصّ أو قائله، وهل يمكن نسبته إليه بمعيار القصد والغرض؟

والجواب هنا يتوقّف على التفكيك بين المؤلّف أو المتكلّم الذي يتمتّع بقدراتٍ علميّةٍ عاليةٍ وبين من لديه قدرٌ محدود من العلم وليس له خبرةٌ بالمستقبل تفصيلاً وتنجيزاً. ففي المورد الأوّل يمكن نسبة المعنى إلى الكاتب أو المتكلّم والقول بأنَّ هذا المعنى هو مقصود المؤلّف ومراده. ولكن هذه النسبة غير صحيحة في المورد الثاني بصورة تفصيليّةٍ وتنجيزيّةٍ، بل في هذا الخصوص يمكن القول: إنّ مقتضى الأُصول والقواعد بلحاظ الكاتب والمتكلّم هو أن يقبل هذا المعنى أيضاً، أي إنَّه لو تنبّه أو توجّه إلى المعنى أو المصداق الجديد لقبله.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الترديد والتعليق المذكور في المكتوب والمقول لا ضرورة له؛ إذ يمكن نسبة المعنى الجديد إلى النصّ بصورةٍ تفصيليّةٍ وتنجيزيّةٍ؛ لأنّ النصّ له نحوان من الارتباط: فمن ناحيةٍ يرتبط بالمؤلّف أو المتكلّم، كما يرتبط من ناحيةٍ أُخرى بالواقع ونفس الأمر ؛ لأنّ المفسّر يعتبر أنّ المعنى الذي انتزعه من النصّ يطابق عالم الواقع ونفس الأمر، فيمكنه نسبته إليه والإشارة

إلى دلالة النصّ على هذا المعنى، وهو ما يُعبّر عنه بـ (خفايا النصّ)، أي: كـون النصّ دالاً على أمرٍ لم يقله أو لم يبيّنه المؤلّف.

الفصل الثالث

علم اللغة والفهم

من البحوث المطروحة في الهرمنوطيقا عامّة وفي الهرمنوطيقا الفلسفيّة خاصّةً علاقة اللغة بالفهم.

لقد انصبّ اهتمام المفكّرين بالبحوث اللغويّة في مختلف الفروع العلميّة؛ لما لها من دور هامٍّ في حياة الإنسان العلميّة والعمليّة، ولذا ذكر بالمر أنّ وجود الإنسان ملازمٌ لوجود اللغة. ومن هنا فإنّ أيّ نظريّةٍ في باب التأويل لابدّ أن تبحث في ظهور اللغة، كما أنّ أيّاً من أدوات التعبير والبيان لا يمكن مقارنتها مع اللغة في المرونة والقدرة على الاتّصال والارتباط مع الآخر.

فاللغة تُظهر الطريقة التي يُفكّر بها الإنسان، ويصل بها إلى الأبعاد المختلفة في حياته[1].

ولا يعني البحث في العلاقة والنسبة بين اللغة والفهم أنّ اللغة في عرض الفهم وأنّ لها دوراً في انتقاله إلى الآخرين، بل الكلام في أنّها هل تلعب دوراً في تشكّل الفهم وتبلوره أو لا؟

أجابت الهرمنوطيقا الفلسفيّة عامّةً وهرمينوطيقا غادمير خاصّةً

---

(١) علم الهرمينوطيقا، ١٥-١٦.

بالإيجاب؛ إذ يعتقد أنّ للفهم بنيّة لغويّةً، وأنّه يتشكّل عن طريق اللغة ومن خلالها.

وقبل الشروع في تبيين هذه النظريّة لابدّ من تناول البحوث اللغويّة المختلفة ذات الصلة بالمجالات الفكريّة والعلميّة باختصارٍ.

علم اللغة في الفكر الاسلامي

شغلت العلاقة بين اللفظ والمعنى واللغة والفهم اهتمام المفكّرين المسلمين، منذ القدم فطرحوا بحوثاً لغويّةً قيّمةً في علومٍ مختلفةٍ ومناسباتٍ عديدةٍ، كما يُلاحظ ذلك بوضوحٍ في علم المنطق.

يتعلّق المنطق أوّلاً وبالذات بالمفاهيم الذهنّية لا بالألفاظ، ولكنه يبحث الألفاظ لأمرين:

الأوّل: أنّ إيصال المعاني إلى الآخرين إنّما يتمّ عبر الألفاظ.

الثاني: أنّ بين اللفظ والمعنى علاقةً غير طبيعيّةٍ، إلاّ أنّها رسخت وانعقدت لكثرة تداولها، ولا يكاد ينفكّ تعقّل المعاني عن تخيّل الألفاظ، بل يكاد الإنسان في فكره يناجي ذهنه بألفاظٍ متخيّلةٍ[١].

أفاد الفلاسفة المسلمون في بيان العلاقة بين اللفظ والمعنى: أنّ المعنى سنخ وجودٍ ذهني، وأنّ بين الوجود الذهني والخارجي علاقةً ماهويّةً، وهذه

---

(١) حواشي شرح الإشارات ١: ٢١.

العلاقة منشأ المطابقة بين الذهن والخارج، كما أنّ اللفظ وجودٌ خارجي للمعنى. ومع أنّ بين الوجود الذهني والخارجي اختلافاً، إلاّ أنّ النسبة بينهما نسبةٌ حقيقيّةٌ لا تحتاج إلى وضعٍ، لكنّ النسبة بين الوجود اللفظي والوجود الذهني نسبةٌ اعتباريّةٌ وضعيّةٌ لا تنعقد إلاّ بعد وضع اللفظ للمعنى والعلم بالوضع.

وبما أنّ عمليّة التفهيم ونقل المعاني إلى الآخرين قد تتبلّور عبر الألفاظ، فقد أُعتمدت الكتابة في تحقيق هذا الغرض، فالمكتوب يمثّل الوجود الكتبي للألفاظ، كما أنّ الألفاظ تمثّل الوجود اللفظي للمفاهيم والمعاني الذهنيّة، والوجود الذهني أيضاً حاكٍ عن الوجود العيني أو ناظرٌ إليه.

ومن هنا يتّضح: أنّ المكتوب وجودٌ اعتباري للألفاظ أوّلاً وبالذات، ووجودٌ اعتباري للمعاني الذهنيّة ثانياً وبالتبع.

وممّا يشهد على العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى سراية القبح والحسن في كلٍّ من اللفظ والمعنى إلى الآخر، لذا كان (المحبوب) من أجمل الأسماء لدى الإنسان، و(العدوّ) من أقبح الأسماء عنده، وإن كان اللفظ الذي يحمل اسم (المحبوب) مستنفراً وقبيحاً وثقيلاً من الناحية الصوتيّة والسمعيّة، فيما كان اللفظ الذي يحمل اسم العدوّ جميلاً عذباً[1].

إنّ أوّل بحثٍ تناوله المناطقة المسلمون في الألفاظ هو بحث الدلالة،

---

(١) راجع كتاب شرح الإشارات ١: ٢١-٢٢، والمنطق ١: ٣١-٣٤.

فقسّموها إلى ثلاثة أقسامٍ: عقليّةٍ وطبيعيّةٍ ووضعيّةٍ. ثمّ قسموا الدلالة الوضعيّة إلى لفظيّةٍ وغير لفظيّةٍ، وقسّموا الدلالة اللفظية إلى مطابقيّةٍ وتضمّنيّةٍ والتزاميّةٍ.

كما بحثوا أيضاً في نسبة اللفظ الواحد إلى معناه، فتارةً يدلّ على معنىً واحد، فيسمّى المختصّ، وأُخرى يدلّ على أكثر من معنىً، فيسمّى المشترك، والمشترك أيضاً أقسامٌ.

وها هنا بحثٌ آخر في الكتب المنطقيّة يرتبط بقياس لفظٍ إلى لفظٍ آخر أو إلى ألفاظ، فالألفاظ المتعدّدة إمّا تكون موضوعةً لمعنىً واحدٍ، فهي المترادفة، وإمّا أن يكون كلّ واحدٍ منها موضوعاً لمعنىً مختصٍّ به، فهي المتباينة. وتناول المناطقة أيضاً بحث المفرد والمركّب من الألفاظ، فالمفرد ما لا جزء له يدلّ على جزء معناه، وهو إمّا لا جزء له بتاتاً، وإمّا جزؤه لا يدلّ على جزء معناه، والمركّب على خلافه، وهو ينقسم إلى المركّب التامّ والناقص، فيما ينقسم التامّ منه إلى الخبر والانشاء.

ومن العلوم التي تناول فيها العلماء المسلمون أبحاثاً ودراساتٍ لغويّةً هو علم أُصول الفقه.

يحتل البحث في حقيقة وضع اللفظ للمعنى المرتبة الأُولى من اهتمام علماء الأُصول به.

من البحوث اللغويّة التي يبحثها علم الأُصول الاستعمال الحقيقي

والمجازي وعلامات الحقيقة والمجاز والأُصول اللفظيّة.

كما تشغل عناوين المشتقّ والأوامر والنواهي والمفاهيم والعامّ والخاصّ والمقيّد والمطلق والمجمل والمبيّن حيّزاً مهمّاً في مباحث الألفاظ من علم الأُصول، ويختصّ قسمٌ كبيرٌ من علم أُصول الفقه بها. ولا يخفى أنّ لهذه البحوث دوراً فعّالاً في فهم النصوص عامّة والنصوص الدينيّة خاصّةً.

أمّا على مستوى العلوم الأدبيّة: كالصرف والنحو وعلم المعاني والبيان والبديع فقد طُرحت بحوثٌ لغويّة واسعة، يطول بنا الكلام إذا أردنا سوق فصولها وعناوينها، كما أنّ لها أيضاً دوراً فاعلاً في فهم الكلام المقول والمكتوب، كما طُرحت بحوثٌ هامّةٌ وموسّعةٌ في علوم القرآن ونحوها ممّا يتناول المعارف القرآنيّة ويقع مقدّمةً لعلم التفسير.

علم اللغة في العصر الحديث

اهتمّ الفلاسفة منذ القرن التاسع عشر وما بعده بصورةٍ ملحوظةٍ بالتحقيق والبحث في مسائل اللغة، فتناول هاردر اللغة في إطار التحقيقات التاريخيّة الإنسانيّة، بينما مزج جيروبه بين النقد الميتافيزيقي الهيجلي وبين علم اللغة التاريخي وعلم المفردات، ووظّف فريدريش فريجه ما توصّل إليه في المنطق والرياضيّات في منهج التفكير بعلم اللغة، واستطاع هايدغر عبر التأمّل

في اللغة والوجود أن يؤسّس نظريّةً تُعد بوصلة الهرمنوطيقا الجديدة.

ولعلّ أوّل من بشّر بالسيمولوجيا (علم العلامات والدلالات) هو العالم الفرنسي سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣)، فكان علم الدلالة في نظره علماً باحثاً حول الانظمة الدلاليّة للمعنى، كما كانت اللغة إحدى تلك الأنظمة.

فاللغة عنده عبارةٌ عن شبكةٍ من الدلالات تكشف عن الميول والمعتقدات والأمزجة، في مقابل الأنظمة الأُخرى: كنظام الكتابة، وحروف الصمّ، والطقوس الرمزيّة، والعلامات الانتظاميّة، غير أنّ اللغة أهمّ هذه الأنظمة وأوسعها.

يشكّل علم اللغة قسماً من علم الدلالة العامّ،تلك الدلالة التي سيتّضح لاحقاً ممّ تتألّف وما هي القوانين الحاكمة عليها. وعليه يمكن على رأي سوسير اعتبار القوانين المكتشفة عبر علم الدلالة نافعةً وفاعلةً في علم اللغة.

ثمّ جاء دور رولان بارت ليتبنّى نظريّةً معاكسةً له، فاعتقد أنّ كلّ نوعٍ من أنواع أنظمة الدلالة لا يُعرف إلاّ عن طريق قواعد ومناهج علم اللغة، وأنّ أيّ نظام دلالي لايتسنّى معرفته إلاّ عن طريق علم اللغة.

وفرّق سوسير بين مطلق اللغة واللغة والكلام؛ حيث إنّ مطلق اللغة يعني توظيف كافّة قدرات الإنسان لتقديم المعنى، نظير النظام المشتمل على قواعد وضوابط، ما يعلو على كلّ أنّحاء الاختيار والتحديد الشخصي. أمّا اللغة فهي نظام العلامات والدلالات، وهي عبارةٌ عن قواعد خاصّةٍ تُنتج لغةً خاصّةً كاللغة العربيّة مثلاً. وأمّا الكلام فهو الاستخدام الشخصي للغة

المتمثّل في القول والكتابة[1].

الفلسفة التحليلية اللغوية

الفلسفة التحليليّة[2] علمٌ يُعنى بالمناهج المختلفة في الفكر الفلسفي، ولا يختصّ بمدرسةٍ فلسفيّةٍ أو أُصول ومبانٍ معيّنه، ومن تلك المناهج الفلسفيّة الجديدة ما يسمّى بـ الفلسفة التحليليّة اللغويّة، وقد يُطلق عليها اختصاراً بـ «الفلسفة اللغويّة» أو «الفلسفة التحليليّة»[3].

والفلسفة التحليليّة اللغويّة إحدى الإتجاهات الفكريّة ذات الصلة بفلسفة اللغة، وهي تُعنى ببيان الشبكات المفهوميّة في مجالات العلم والفنّ والأخلاق والدين والسياسة وغيرها. وطبقاً لهذه الرؤية فإنّ بسط اللغة رسالةٌ فلسفيّةٌ محضةٌ.

وهناك تيّاران فكريّان خرجا من رحم الحركة التحليليّة هما: الوضعيّة المنطقيّة وفلسفة اللغة المتعارفة.

---

(١) بنية النصّ وتأويله: ١١-١٤.

(٢) Analytic philosophy.

(٣) Linguistic analytic philosophy.

١. الوضعيّة المنطقيّة

تسعى الوضعيّة المنطقيّة إلى ابتكار لغةٍ مصطنعةٍ مثاليّـةٍ تمنـع مـن شـتّى أنحاء سوء الاستعمال اللغوي، ولهذا الغرض اهتمّت بكتابة قواعد ذات صلة بصياغة الجمل والتفسير اللغوي والمعجمي.

طرحت الوضعيّة المنطقيّة نظريّة إمكان تحقّق المعنى، التي على أساسـها لا يكون للقضايا معنى إلاّ إذا تحقّقت في الواقع التجريبي.

ومن أشهر العلماء والباحثين حول النظريّة الوضـعيّة في اللغـة والمعنـى هم راسل ورودلف كارناب وموريس شليك وآير.

كما أيّد وينغنشتاين في أوّل كتابه «الرسالة المنطقيّة» فلسفة نظريّة الإحالة على المعنى، أي: الاتّجاه الوضعي المنطقي.

إنّ الوضعيّة المنطقيّة في الواقع إحياءٌ لنظريّة أصالة التجربة المتطرّفة تجاه الارتباط بالمنطق الصوري.

يزعم هذا التيّار الفلسفي أنّ القضايا ذات المعنى تنقسم إلى:

القضايا التجريبيّة التي تتحقّق وتثبت في ضوء المعطيات الحسّـيّة مثـل: (السماء تمطر) والتعريفـات الصـوريّة نحـو: (الإنسـان إنسـان)و التعهّـدات اللغويّة كقولنا: (للمثلّث ثلاثة أضلاعٍ).

كما يزعم أنّ القضايا التي لا تثبت عن طريـق الحـسّ والتجربـة فاقـدة للمعنى وعـلى هـذا الضـوء أُعتـبر القضـايا الفلسـفيّة والقضـايا الميتافيزيقيّـة

والأخلاقيّة والكلاميّة غير صادقةٍ ولا كاذبةٍ، بل هي قضايا فارغةٌ منزوعة عن كلّ دلالةٍ معرفيّةٍ، بل هي عبارةٌ عن أذواق شخصيّةٍ وانفعالاتٍ ذهنيّةٍ ليس لها ما بإزاءٍ في الخارج.

واجهت هذه النظريّة انتقادات لاذعةً، ولذا لم تصمد طويلاً؛ لأنّ القضايا الكلّيّة والقوانين العلميّة فاقدةٌ للمعنى والاعتبار على أساسها؛ لاستحالة خضوعها للمنهج الحسّي والتجريبي، ما اضطرّ بعضهم إلى تقديم صيغةٍ مخفّفةٍ عن هذه النظريّة حاصلها أنّ القضايا المعتبرة التي تستند بنحوٍ أو آخر إلى المعطيات الحسّيّة تكون محتملة الصدق، أي: المعطيات الحسّيّة المرتبطة بصدق تلك القضايا أو كذبها. ولذا فالسؤال الأساسي في كلّ قضيّةٍ هو: ما هي الشواهد الحسّيّة على تخطئة القضيّة أو تصويبها وتبريرها؟

إلاّ أنّ الوضعيّة المنطقيّة واجهت مشكلةً حقيقيّةً بهذا التعديل الجديد؛ لأنّه يعرّض أصل إمكان التحقّق للتشكيك؛ ضرورة أنّ القضيّة القائلة بأنّ القضايا ذات المعنى قابلةٌ للتحقّق من القضايا التي لا تقبل التحقّق بنفسها، ولا يمكن تصديقها وتكذيبها بالاستعانة بالمعطيات الحسّيّة؛ لأنّ المعنى كعدم المعنى ليس صفةً قابلةً للرؤيّة الحسّيّة. ومن جانبٍ آخر فهذه القضيّة ليس من فضول الكلام أو تكراره، فإذا أردنا ان نعتبرها مجرّد تعريفٍ اعتباطي، لن نحصل على حكمٍ حول الحقائق العينيّة، بل يمكن حينئذٍ أن يحلّ أيّ تعريفٍ آخر مكانها.

٢. فلسفة التحليل اللغويّة

وفي مقابل نظريّة تحقّق المعنى نظريّـة فلسـفة اللغـة المتعارفـة أو نظريّـة الاستفادة من المعنى (نظريّة استخدام المعنى)[١]. وتفترض هذه النظريّة أنّ أي مفردةٍ أو جملةٍ لا يمكن استخدامها لأهدافٍ معيّنةٍ بطـرقٍ مختلفـةٍ إلاّ عنـدما يكون لها معنى.

ثمّ إنّ فلسفة التحليل اللغويّة الحاكمة اليوم عـلى الفلسـفة الإنجليزيّـة والأمريكيّة ترفع شعاراً جديداً وهو:

«لا تسأل عن معنى قضيّةٍ، بل ابحث عن استخدامها».

أي: انتبه للناس عندما يُنشئون سنخاً خاصّاً من القضايا: ماذا يفعلون؟ وماذا يلتمسون؟

وأمّا وينغنشتاين فقد رجع عن موقفه في دعم الوضعيّة المنطقيّة في كتابه «تحقيقات فلسفيّة»[٢]، فوضع نظريّة إمكان التحقّق جانباً، وصـار يـذهب إلى المعنى غير الناشيء من العلاقة المتبادلة بين الجملة والتجربة الحسّيّة، بل الناتج من استخدام وتوظيف المفردات في ظروفٍ وحالاتٍ مختلفـةٍ، كـما أكّـد عـلى التنوّع الواسع في طرق الإفادة من اللغة في الظروف العامّة. وطبقاً لهذا المنحى

---

(١) راجع كتاب علم ودين (العلم والدين)، ص٢٧٩-٢٨٠: والفلسـفة والإيمـان المسـيحي: ١٧١- ١٧٧.

(٢) طُبع بعد وفاة المؤلّف في عام ١٩٣٥.

الفلسفي فإنّ معنى كلّ مفردةٍ عبارةٌ عن استخدامها في اللغة. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ وضوح معنى كلّ مفردةٍ منوطٌ بطريقة الاستخدام في اللغة التي تنتمي إليها تلك المفردة، واللغة أيضاً بمثابة التطبيق أو العرف. وعليه فالفلسفة هي التي تحدّد علم اللغة التطبيقي أو العرفي كمرجعٍ نهائي.

إنّ كلّ ما يقع مورداً للاستخدام أو التطبيق العملي فهو ذو معنى؛ لكونه صالحاً للتطبيق العملي أو الاستخدام، كما أنّ حسن التطبيق أو حسن العرفِ مرتبطٌ بالاستخدام المتكرّر له، ما يمكن الإشارة إليه أو استنباطه وإن لم يمكن إثباته منطقيّاً أو إقامة الأدلّة عليه. ولذا لايمكن أن يتحقّق معنىً خارجي للحكم على التطبيق أو المعاني.

تكمن رسالة الفيلسوف في علم اللغة في توصيف وتشريح التنّوع الواسع في أساليب استخدام وتطبيق الألفاظ الرائجة. وعلى أساس فلسفة علم اللغة تقع التطبيقات العمليّة للغة كلّها ضمن سياق العمل، ولا تحتاج إلى التغيير مطلقاً، كما لا يمكن الوصول إلى مبنى محدّدٍ فيها[1].

وليس لفلسفة التحليل اللغوي دورٌ في عمليّة الاستنباط، بل هي عبارةٌ عن محاولةٍ لإيضاح وتفهيم الأنواع المختلفة من اللغة وأدوارها في الحياة البشريّة.

عندما يُطلق التحليل اللغوي على لغة العلم، يرد إلى الذهن الفلسفة

---

(١) أُنظر: معضلة التفسير العويصة في كتاب ما بعد الحداثة وما بعد العصرنة: ٦٥٢-٦٥٣.

الذرائعيّة (البراغماتيّة) في النظريّات العلميّة التي تعتبر اليوم من أشهر الاتّجاهات والاصطلاحات المتداولة بين فلاسفة العلم.

ويخالف الذرائعيّون الوضعيين في تصوّرهم حول عدم ضرورة التناظر والتماثل بين المفاهيم والمشاهدات وعدم الاعتناء بطرح المفاهيم النظريّة، فيما خالفوا المذهب الواقعي أيضاً في عدم إصرارهم على لزوم تحقّق وجوداتٍ واقعيّةٍ تمثّل المابإزاء الخارجي لتلك المفاهيم؛ لاعتقادهم أنّ القوانين والنظريات تُخترع ولا تُكتشف.

ولذا فالذرائعيّة - عبر اهتمامها بالتطبيقات اللغويّة- كانوا أقلّ تعرّضاً للنقد من الوضعيّة، ولكنّ المشكلة التي تواجهها مرتبطةٌ بمنطقيّة النظريّات العلميّة؛ فإنّ أتباع هذا المذهب من المعاصرين وإن كانوا يؤمنون بأنّ النظريّات ليست مقبولة مطلقاً، فإنهم لا يستطيعون الجواب عن سبب فاعليّة بعض النظريّات وعدم فاعليّة البعض الآخر.

يقول نقّاد هذا الاتّجاه: إنّ النظريّة إنّما تكون مقبولةً في حالة وجود أثرٍ لها في عمليّة البحث والتحقيق، فتكون قادرةً على الربط بين الأشياء والحوادث الأُخرى؛ لتكون النتائج التي أفرزتها تلك النظريّة بمساعدة المعطيات التجريبيّة منسجمةً مع سائر الحوادث.

ثمّ إنّ افتراض فاعليّة النظريّات منوطٌ بالخصائص العينيّة للوضع التجريبي، وليس له علاقةٌ بالرغبات والميول الشخصيّة.

ويُلاحظ: أنّ العلماء والباحثين أوردوا الأدلّة والشواهد على اعتبار وبطلان النظريّات، ولم يقتصروا على أدلّة تطبيقها وعدمه.

ولا تستطيع الذرائعيّة من جهةٍ أُخرى الاعتراض على قبول نظريّتين متعارضتين شرط أن تكون كلاهما نافعتين، والواقع أنّ هذا ليس من دأب العلماء؛ إذ إنّ الكثير من المكتشفات الجديدة لم تكن إلاّ نتاجاً للجهود التي بُذلت لحلّ الآراء المتعارضة[1].

(١) أُنظر العلم والدين: ١٩٩-٢٠١.

الفصل الرابع

الهرمينوطيقا الفلسفيّة وعلم اللغة

من المسائل الهامّة في الهرمنوطيقا الفلسفيّة البحث حول ماهيّة ظهور الفهم وتبلوره وبعبارةٍ أُخرى: تشكّل معرفة الفهم قلب الهرمنوطيقا الفلسفيّة، إن اللغة أيضاً تحظى بمنزلةٍ خاصّةٍ في الهرمنوطيقا الفلسفيّة، فأُعتبرت ملازمةً للفهم، وأنّ اللغة كالفهم لها بُعدٌ مركزي فيه.

هايدغر ومنزلة هرمينوطيقا اللغة

للغة موقعٌ متميّزٌ في الفكر الفلسفي الهايدغري، ومع أنّها لم تشغل في كتابه «الوجود والزمن» حيّزاً في عمله الفلسفي، لكنّها كانت محوراً مهمّاً في البحث، ومن ثمّ احتلّت المساحة الأهمّ في فكره وفي آثاره في النصف الثاني من حياته العلميّة.

نعم، هناك اختلافاتٌ هامّةٌ بين ما طرحه هايدغر حول اللغة ومفهومها في فلسفة اللغة والدراسات اللغوية. اللغة في كتاب «الوجود والزمن» فوق الأصوات والمفردات والنحو، وهي عبارةٌ عن شبكة من العلامات والدلالات، ولذا تناول الكتاب علاقة اللغة بالوجود.

أكّدت مؤلّفات هايدغر في النصف الثاني من حياته العلميّة على أنّ للغة

تعريفاً قديماً مستقّلاً ومرتبطاً بالوجود.

ولم يكن مراد هايدغر من اللغة نطاق المفردات ومنهج تركيبها من فردٍ أو جماعةٍ، بل استخدم اللغة في أوسع معنىً ممكن لها. ويتّضح من ذلك أنّ شيئين يمكن أن يظهر بهما المعنى: الأوّل: الكلام أو الجملة في عمليّة المحاورة؛ فإنّها تكشف أو لديها قابليّة الكشف عن المعنى في إطار الأعمال الفنيّة والمؤسّسات الاجتماعيّة، والثاني: الكلام أيضاً بمعناه الواسع، فيمكن إنّ يُقال: أن العمل الفنّي يتحدّث معي، وإدراك الإنسان وشهوده للعالم بمنزلة نطق العالم وتحدّثه إليه، إذن الإنسان يعيش في اللغة وكاللغة.

يؤكّد هايدغر أنّ وجودنا ضربٌ من اللغة، ونحن نعيش في اللغة فقط، ولا نستطيع أن نجد مكاناً أوسع من اللغة أو خارج إطارها يمكننا من خلاله النظر أو التفكير في اللغة. وحيث إنّنا نفكّر ونكتب باللغة أو نبحث عن تعريفٍ لها، فإنّ وجودنا في هذا العالم مرتبطٌ بها. نحن نتحدّث دائماً بطريقةٍ مّا؛ لأنّ التحدّث طبيعتنا، والإنسان إنسانٌ مادام يتكلّم ويتحدّث بها.

إنّ تجربة الهرمنوطيقا اللغويّة تفرض للإنسان مكاناً في سياق اللغة في كلّ فعلٍ من أفعاله(١).

يعتقد هايدغر أنّ مواجهة الإنسان للوجود لا تتمّ إلاّ بوساطة اللغة، فاللغة في رأيه ليس شيئاً يخترعه الإنسان، بل هي كالطبيعة وظواهرها نحوٌ من

---

(١) بنية النصّ وتأويله: ٥٥٥-٥٥٦. وراجع كتاب هرمنوتيك الهرمينوطيقا: ١٦٩-١٧٢.

الوجود، مع فارقٍ أنّ الطبيعة تحيط بالإنسان وتحفظه وتتقدّم به (إذ للإنسان موقعٌ في الطبيعة) ولكن اللغة في باطن الإنسان بمنزلة القوّة الحاكمة التي يجب عليه تقبّلها.

والإنسان في فكر هايدغر موجودٌ استثنائي هناك ارتباطٌ وثيقٌ بينه وبين وجوده. وأمّا اللغة فهي محلّ الوجود (فالوجود في اللغة يربط الإنسان بالوجود). وقد اقترب في أحد مؤلّفاته الأخيرة من اعتبار اللغة والوجود شيئاً واحداً، وزعم أنّ ما يقوله حول اللغة ممّا كان يقوله سابقاً حول الوجود هو ما تحدّثت به اللغة ذاتها[1].

فقد اتّضح في ضوء رؤية هايدغر أُمورٌ:

الأوّل: أنّ اللغة عبارةٌ عن شبكةٍ من الدلالات والعلامات والرموز التي لا تختصّ بنظامٍ ومفرداتٍ خاصّةٍ من لغة المقول والمكتوب، فكلّ ما يُفصح عن المعنى يسمّى لغةً، فالعمل الفنّي أو المؤسّسة الاجتماعيّة كالكلام اللفظي يكشف عن المعنى.

الثاني: أنّ وجود الإنسان ضربٌ من اللغة، فالإنسان يعيش في اللغة، ولا يمكن له مطلقاً أن يخرج عنها وينظر إليها.

الثالث: أنّ الإنسان لا يخترع اللغة، بل اللغة جزءٌ من الوجود،

---

(١) مارتن هايدغر: ١٢٧-١٢٨.

كالطبيعة وسائر الظواهر الطبيعيّة، مع فارقٍ أنّ الإنسان يعيش في الطبيعة وتحيط به، ولكن اللغة كالقوّة الحاكمة في باطن الإنسان، فلابدّ له من تقبّلها.

الرابع: أنّ الإنسان موجودٌ يرتبط به الوجود، وأنّ اللغة محلّ الوجود، أي: إنّ الإنسان يرتبط بالوجود من خلال اللغة.

نقد ونظر

١. كما قسّم المنطق إلى تكويني وتدويني، فاللغة أيضاً تُقسّم إلى تكوينيّة وعقديّة[1].

إنّ خصوصيّة اللغة الأعمّ من التكوينيّة والعقديّة هو الدلالة والتفهيم. ولا يزيد دور اللغة العقديّة التي تتشكّل من الحروف والأصوات على الدور الوسائطي للدلالة والإفهام، وكونها أداة في نقل الأفكار والميول والحاجات إلى الآخرين، كما يتجسّد قالبها الأساسي في الكلام المنطوق الناشئ من الاستعداد والقابليّات الفطرية والطبيعيّة لدى الإنسان. وأمّا الكلام المكتوب فيُعدّ الصورة الثانويّة للكلام المنطوق. وكيفما كان فغاية اللغة منطوقةً ومكتوبةً هو التدليل والتفهيم.

ثمّ إنّ خصوصيّة الدلالة والتفهيم لها مجالٌ أوسع من اللغة المنطوقة

---

(١) ليس المقصود باللغة العقديّة قدرة الإنسان على التكلّم والنطق، أي: الظاهرة الطبيعيّة التكوينيّة، بل المراد شبكة خاصّة من المفردات ذات قواعد أدبيّةٍ مخصوصة.

والمكتوبة، فتشمل الموجودات، بل كلّ ظاهرةٍ قابلةٍ للإدراك والفهم لها كـلامٌ ورسالةٌ تُوصل الإنسان إلى فهم حقيقـةٍ معيّنـةٍ، سـواء كانـت هـذه الظـاهرة موجوداً طبيعيّاً أو أثراً فنيّاً إنسانياً.

٢. يعتبر هايدغر أنّ الفهم من أهم خصائص الإنسان، بل يكاد يكـون مقوّماً لهويّته وحقيقته، وأنّ الفهم أيضاً ملازمٌ للدلالة، فإن فقدت الدلالة، لم يتحقّق الفهم، وأنّ الترميز من خصوصيّات اللغة.

ومع أنّ هايدغر يعتقد بـأنّ الفهـم مقيـاس الوجـود الحقيقـي، إلاّ أنّـه بالنظر إلى توقّف الفهم على اللغة، فللغة أيضاً هذه الميزة التي يتمتّع بها الفهم. ومن هذا المنطلق صحّت المقولة القائلة: «اللغة بيت الوجود» ؛ اذ إنّ الوجـود الحقيقي يتمظهر بالفهم، والفهم يتوقّف على اللغة.

ويظهر ممّا تقـدّم عـدم حصـول أيّ تحـوّل في جـوهر الفكـر الفلسـفي لهايدغر في الفترتين الماضية والحاضرة؛ إذ العنصر المشترك في فكـره الفلسـفي في المرحلتين هو الدازاين مع خصوصيّة الفهم.

ولعلّ الاختلاف بين المرحلة المتقدّمة لهايدغر وبين المرحلة المتأخّرة لـه هو الالتفات إلى دور اللغة المحـوري في عمليّـة الفهـم والعـودة إلى أحضـان النصّ، ما جعل الفكر الفلسفي الهايدغري في الماضي يخلـو مـن أدنـى اهـتمامٍ باللغة. ولهذه الجهة قيـل: إنّ هرمينوطيقـا هايـدغر في المرحلـة المتـأخّرة ذات توجّهٍ ونزوعٍ نصّي. هذا وقد شغلت هذه المسـألة حيّـزاً وافـراً مـن التوضـيح

والبيان على يد تلميذه غادمير.

يقول بالمر في بيان الملازمة بين اللغة والفهم في فكر هايدغر:

يرجع فكر هايدغر في مقدّمة «ما بعد الطبيعة» إلى بعض آراء بارمنيدس؛ إذ يقول: الوجود هو ذلك الشيء المدرك، بمعنى: أنّ الوجود موجودٌ في ظرف ظهوره وكشفه الحجاب، لا حادث وجودي من دون إدراكٍ وتعقّلٍ، ولا مدرك من دون وجودٍ. اذن فلا وجود من دون لغةٍ، ولا لغة من دون وجودٍ.

وفي هذا السياق لو لم تكن قوّة النطق (اللغة) مستودعةً في ذواتنا، لغلقت أمامنا كافّة منافذ الوجودات، بل الإنسان بدون اللغة غير قابلٍ للتصوّر بأيّ نحوٍ كان؛ لأنّ الإنسانيّة تساوق الناطقيّة، كما قال هايدغر: الإنسان لم يخترع اللغة، كما لم يخترع الفهم والزمان أو الوجود. وكيف يمكن للإنسان أن يكون مخترعاً لقوّةٍ قادرةٍ على نشره وتعريفه، تلك القوّة الوحيدة القادرة على صياغته كإنسانٍ.

إنّ تأكيد هايدغر باستمرار على لُغويّة الوجود الإنساني له تأثيرٌ كبيرٌ على نظريّة الفهم؛ لأنّ عمل اللغة الهرمينوطيقي على هذه الرؤيّة يقتضي إيجاد الشيء عن طريق الكشف عن نفسه.

واللغة هرمينوطيقيّةٌ في ذاتها؛ لأنّ اللغة كلامٌ، والكلام إشارةٌ وإيجادٌ، والكلام كاشفٌ عن وجوده كظاهرةٍ. اذن اللغة ليست تعبير الإنسان، بل هي

مظهر الوجود، والفكر لا يعبّر عن الإنسان، بل يسمح للوجود بأن يظهره في إطار اللغة[1].

٣. إنّ نظريّة هايدغر حول التلازم بين الفهم واللغة صحيحةٌ؛ إذ لا معنى للفهم لو لم تكن هناك دلالةٌ، والدلالة من خصوصيّات اللغة بالمعنى العامّ لها، سواء كانت لغة تكوينيَّة أوعقديّةً. كما قال كانط: إنّ لكلّ حقيقةٍ وجودين: الوجود لنفسه والوجود عندنا، أي: للعالم (المحقّق والمفسّر). وعليه فالفهم يتعلّق بالحيثيّة الثانيّة، وهي ظهور الأشياء للإنسان (أي: دلالتها)، واللغة لا شأن ولا موقع لها سوى الدلالة.

٤. إنّ فكرة هايدغر القائلة بأنّ قوام الحقائق الوجوديّة يكمن في ارتباطها بالإنسان وظهورها له وكونها في مستوى فهمه وإدراكه فكرةٌ مستقاةٌ من النزعة الإنسانيّة والوجوديّة. ويُلاحظ على هذه الفكرة أنّ قِوام الموجودات بخالقها، ولا يتميّز الإنسان من هذه الناحية عن سائر الموجودات. نعم، يُعتبر الإنسان غاية الموجودات الطبيعيّة بلحاظ وجوده المعنوي الملكوتي لا المادّي الناسوتي.

٥. ليس الإنسان من صنع لغة التكوين (أي: الظواهر الطبيعيّة)، وإن كان من صنع اللغة العقديّة، سواء كانت لفظيّةً أو غير لفظيّةٍ. ولذا لا يمكن التسليم بكلام هايدغر حول نفيه اختراع الإنسان للغة بصورة كلّيّةٍ. نعم،

---

(١) علم الهرمينوطيقا: ١٦٩-١٧٢، بتصرّف.

ليس من صنع الإنسان القابليّة والاستعداد على التكلّم والنطق وجعل اللغة والعلامات؛ لأنّ تلك القابليّات مستودعةٌ في فطرة الإنسان، فهو قابلٌ حينئذٍ لا فاعلٌ.

وبالجملة: فما يمكن أن يُقال حول فكر هايدغر ما يلي:

أوّلاً: تعميم دلالة اللغة لتشمل سائر الحقائق: سواء كانت طبيعيّةً أو بشريّةً، ولذا فالنسبة بين اللغة والوجود هي التساوي.

ثانياً: التلازم بين اللغة والفهم؛ لأنّ الفهم ملازمٌ للدلالة، والدلالة ملازمةٌ للغة.

ثالثاً: تقدّم اللغة على الفهم؛ اذ لا معنى للفهم من دون دلالةٍ، والدلالة تلازم اللغة بمعناها العامّ التكويني والعقدي.

رابعاً: الفهم مقوّمٌ لوجود الإنسان، ووجود الإنسان هو المصداق الحقيقي للوجود، وبما أنّ الفهم يتحقّق في اللغة وباللغة، فإنّ الوجود الحقيقي (الإنسان) يتحقّق باللغة وفي اللغة، ومعه يمكن القول: إنّ اللغة بيت الوجود.

تجدر الإشارة إلى أنّ الفلاسفة المسلمين قد أكّدوا على نظريّة تعميم اللغة وانطباقها على سائر الظواهر، بل على الوجود بأسره؛ وذلك أنّ الدور الأساسي للغة إنّما يتجسّد في الدلالة والحكاية، وهذه الخصوصيّة أظهر في كتاب التكوين منها في كتاب الاعتبار.

كما نوّد الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ كلام هايدغر لا يختلف كثيراً عن الرؤيّة المعروفة عند اللغويّين وفلاسفة اللغة القائلة بأنّ اللغة تلعب دوراً دلاليّاً وسائطيّاً، ولكن الاختلاف يقع حول حدود ومساحة اللغة، فاللغة المصطلحة عند اللغويّين عبارةٌ عن لغة الكلام والكتابة، بخلاف اللغة عند هايدغر؛ فإنها ذات بُعدٍ أوسع.

اللغة والفهم عند غادمير

أنكر غادمير الفكرة القائلة بأنّ اللغة مجرّد أداةٍ تنقل الفهم إلى الآخرين، واعتقد أنّ جذور هذه المسألة يعود إلى التصوّر اللوغوسي في الفكر اليوناني.

وتقوم هذه الفكرة على أنّ اللوغوس (العقل) يعمل على وضع وتصوير علاماتٍ وإيحاءاتٍ لحقيقةٍ مّا - قبل المعلوم- تدلّ عليها، إما الجانب الواقعي فإنه يتجسد في مُحدث المعرفة الذي يستخدم تلك العلامات. وعلى هذا الأساس فالكلمات أدواتٌ يستخدمها الإنسان لنقل أفكاره، لكن غادمير لم يقبل بهذا الكلام، فلم يعتبر أنّ الكلمات أدواتٌ تتعلّق بالإنسان، بل هي ترتبط بالأوضاع والحالات الطبيعيّة أو التاريخيّة. فلو قلنا مثلاً: (الشجرة خضراء)، فما يرد على اللسان غير ناتجٍ من انفعال الإنسان بالموضوع، بل المراد بيان انكشاف حقيقة الشجرة للإنسان في حالةٍ خاصّةٍ. إذن الإنسان لم

يخترع الكلام، بل تعلّمه تدريجاً من خلال التأمّل في التراث، ولم يصنع الكلمة ولم يمنحها معنى؛ لأنّ الكلمة كانت ذات معنىً دائماً.

ذكر غادمير في أوّل الفصل الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» أنّ اللغة ليست علاماتٍ، وأنّ التأكيد على صورة اللغة واعتبارها أداةً يصرفنا عن أهميّة اللغة الحيّة والعيش في أجوائها.

ولعّل منشأ الكثير من الأخطاء حول اللغة هو جعل الصورة أصل اللغة، والغفلة عن أن منشأها هو الموضوع أو الوضع الذي نتحدّث عنه. وعليه فاللغة ليست مرتبطةً بالإنسان، بل بالأوضاع والحالات الزمانيّة والمكانيّة، فنحن لم نخترع الكلمات، بل نتعلّمها فحسب، وهذا التعلّم إنّما يحصل نتيجة الاستغراق في الموروثات الثقافيّة.

اذن الكلمة ليست أداةً تُستخدم وتوضع جانباً، وليست شيئاً نمنحه صورةً ومعنىً كيفما نشاء، بل الكلمة تتوافر على المعنى وتشكّل قوامه.

ترتبط اللغة بعالم الإنسان وحياته، وهي نافذةٌ يترائى فيها عالمنا، ولكينونتنا الوجوديّة جذورٌ في كينونتنا اللغويّة، والإنسان وحده له عالمٌ كما له لغةٌ. ويُراد بكينونتنا الوجوديّة التجربة وإدراك الوضع الذي نعيش فيه، وإقامة الارتباط الفكري والمعرفي مع الآخرين، بل هذه الخصوصيّة لا تتوافر في الحيوان؛ إذ الحيوانات لا تستطيع تشغيل أجهزة اتّصالاتها لتصل إلى إدراك مقتضيات الماضي والحاضر وأوضاعهما، وهذا النوع من الإدراك مختصٌّ

بالإنسان، ويتجلّى في اللغة.

وأمّا ما يوجد في الحيوانات فليس سوى أداة اتّصالٍ لنقل مقاصدها فيما بينها، وهذه الأداة ذات طابعٍ علائمي رمزي صرفٍ.

ثمّ إنَّ هذه العلامات الارتباطيّة التي تراعي ظاهر اللغة وتهمل المضمون وإن أُطلق عليها لغة في نظر اللغويّين، ولكنّها ليس بلغةٍ في نظر الهرمنوطيقا الفلسفيّة التي تعتبر أنّ مضمون اللغة مقوّمٌ لحقيقتها.

يعتقد غادمير: أنّ العالم ليس شيئاً مستقلاًّ عن تجارب الإنسان وتصوّراته، والعالم حسب رؤيته لا يعني المحيط الذي نعيش فيه، بل هو ظاهرةٌ شخصيّةٌ حاصلةٌ من إدراك الإنسان وانطباعه عن الأشياء والأفراد أو آثار الماضي وتراثه، وهذا الانطباع لا يتحقّق إلّا في اللغة. ومن هنا فالتجربة الهرمينوطيقيّة كفهم الإنسان حالةٌ لغويّةٌ في ذاتها وماهيّتها.

إنَّ اللغة ليست أمراً ثابتاً يعثر عليه الإنسان في عالمه، بل هي ساحةٌ واسعةٌ تحقّق كينونة الإنسان ويدرك بها العالم ويستوعبه من خلالها[1].

وممّا يشهد على لُغويّة الفهم والتجربة الهرمينوطيقيّة أنّ غادمير يعتبر أنّ الفهم ناتجٌ من إدغام أُفق الماضي الشاخص في النصّ، مع أُفق الحاضر الذي يختلج في عالم ذهن مفسّر النصّ، وهذا لا يحصل إلّا من خلال اللغة.

---

(١) إنّما يمكن تصوير هذا الموضوع طبقاً لما مرّ في إيضاح رؤية هايدغر في ضوء لغة التكوين، لا اللغة الاعتباريّة واللفظيّة.

وإدغام أُفق الماضي مع الحاضر محصولٌ لحوار المفسّر ـ مع النصّ، وفي ضوء هذا الحوار تتبلور لغةٌ مشتركةٌ تجعل من التفاهم أو إدغام أُفق المفسّر مع النصّ أمراً ممكناً. إذن إدغام الآفاق في الحقيقة هو ادغامٌ للغات.

وبالتأمّل في كلمات غادمير نستخلص أنّ هناك بُعدين في تصوّره لعلاقة اللغة بالفهم: الأوّل هو أنّ التراث موضوع الفهم، وأنّه ذو ماهيّةٍ لُغويّةٍ، والآخر هو أنّ البناء الذاتي للفهم لغوي.

وأمّا فيما يرتبط بلُغويّة موضوع الفهم أو التراث فيدّعي غادمير أنّ العلاقة الأساسيّة بين اللغة والفهم تتجسّد في خصوصيّةٍ مّا؛ لأنّ طبيعة التراث تقتضي أن يرتمي في محيط اللغة. ولهذا السبب صار موضوع التأويل ذا طبيعةٍ لغويّةٍ، كما أنّ الحقيقة القائلة بأنّ اللغة تحدّد طبيعة التراث ذات مضامين هرمينوطيقيّة.

إنّ فهم التراث اللغوي مقدّمٌ على فهم جميع الأشكال الأُخرى للتراث: كالفنون التصويريّة والآثار الفنيّة. والتراث اللغوي بالمعنى الدقيق للكلمة لا يعني إلاّ ما فيه قابليّة الانتقال. وهذا الانتقال تارةً يحدث بصورةٍ شفاهيّةٍ، كما في الآداب والرسوم، وأُخرى بصورةٍ تحريريّةٍ.

وتتّضح الأهمّيّة الهرمينوطيقيّة للحقيقة التي تفترض أنّ التراث ذو طبيعةٍ لُغويّةٍ حينما يتّخذ التراث شكلاً مكتوباً، مع أنّ اللغة تنأى بنفسها عن التحقّق والتبلور بصورةٍ كاملةٍ في الأثر المكتوب.

إنّ كلّ تراثٍ في قالب الكتابة يتزامن مع الحاضر، والنصّ أو الأثر المكتوب يتعايش مع الماضي والحاضر على حدٍّ سواءٍ.

أنّ ذهن المُدرك (مفسّر النصّ) يملك فرصةً بديعةً - من خلال معرفة التراث الأدبي- في توسيع أُفقه، فيضيف عبر تلك القنطرة إلى عالمه بُعداً جديداً وعميقاً.

وكلّما واجهنا تراثاً مكتوباً، فإنّنا لا نواجه شيئاً مبعثراً منفرداً، بل نكون قد أحضرنا إنساناً مضى مع الفهم الذي كان يحمله عن العالم.

وأمّا فيما يرتبط بلُغويّة البنية الذاتيّة للفهم فقد ذكر غادمير أنّ الموضوع المتعلّق بالفهم - أي: التراث- لا يشتمل وحده على طبيعةٍ لغويّةٍ، بل للفهم ذاته أيضاً ارتباطٌ ذاتي باللغة. ولنتمكّن من إيضاح معنى نصٍّ في مضمونه الموضوعي لابدّ من ترجمته إلى لغتنا. وبعبارةٍ اُخرى: يجب أن نُزاوج بين معنى النصّ والمعاني المتاحة التي نتحرّك بها من خلال لغتنا.

يتحدّث النصّ من خلال التفسير، ولكن لا يوجد نصٌّ يتحدّث إلاّ إذا كان بلغةٍ معروفةٍ عند الآخر. وعليه فإذا أراد المفسر استنطاق النصّ، فلابدّ من استكشاف لغةٍ مناسبةٍ. ونظراً للماهيّة اللغويّة الحاكمة على التفاسير كافّةً يمكن لكلّ تفسيرٍ إيجاد نوع من الارتباط مع سائر التفاسير.

يعتقد غادمير: أنّ عموميّة اللغة في الفهم تساوي شموليّة العقل، بمعنى: أنّه كما لا يحصل الفهم من دون العقل، كذلك لا يحصل من دون لغةٍ.

وبعبارةٍ أُخرى: اللغة لغة العقل نفسه.

ويطرح غادمير إشكالاً هنا حاصله: أنّ البشر طبقاً لهذا التصوّر ينبغي أن يفهموا لغة بعضهم الآخر، كما هو الحال في باب العقل؛ فإنّ الإدراك البشري بلحاظ سائر الأشياء متساوٍ. لكن الأمر في اللغة يختلف؛ لأنّ الناس يتحدّثون بألسنةٍ مختلفةٍ، وليس لهم معرفةٌ بلغات بعضهم الآخر، كما أنّهم غير قادرين على فهم كلام بعضهم الآخر، وفهم الآخر متعذّرٌ إلاّ لمن أجاد لغتين.

ويجيب غادمير عن هذا الاشكال بالنحو التالي: إنّ علّة تساوي الإدراك العقلي عند الناس هو أنّ الفهم كالتفسير يرتبط أساساً بالمعنى، وفهم المعنى واحدٌ بالنسبة إلى عقول الناس، غير أنّه يجب الالتفات إلى أنّ التجربة الهرمينوطيقيّة ترعرعت في أحضان اللغة. وقد أشار هنا إلى أنّ للغة بُعدين ظاهري ومضموني. أمّا الظاهري فيتعلّق بالاختلافات، وهو موضع اهتمام اللغويّين، ويتكفّل علم اللغة بيان النهج الخاصّ بكلّ لغةٍ، إلاّ أنّ نظر الهرمنوطيقا إلى البُعد المضموني للغة. وهنا يطرح غادمير سؤالاً هو: كيف تكون وحدة الفكر محفوظة على الرغم من اختلاف أشكال الخطاب؛ ليكون كلّ تراثٍ مكتوبٍ قابلاً للفهم؟

يهتمّ الهرمينوطيقي بشيءٍ في مقابل ما يُعنى به اللغوي؛ لأنّ غرضه حفظ الوحدة الثابتة للفكر واللغة كما وجدها في الهرمينوطيقيا، أي: يسعى إلى حفظ وحدة الفهم والتفسير؛ إذ لا فهم من دون تفسيرٍ، ولا تفسير من دون لغةٍ.

اذن كلّ فهمٍ مصحوبٌ دائماً بلغةٍ. وبناءً على ذلك لا ينبغي أن يقودنا الاختلاف الظاهري للغة إلى الغفلة عن الوحدة المفهوميّة والمضمونيّة لها.

ترتكز قواعد اللغة في ذهن المفسّر لتصير في نظره غير قابلةٍ للتحوّل إلى موضوعٍ مستقلٍّ.

إنّ نظريّة الأداتيّة حول اللغة التي تعتبر أنّ المفردات والمفاهيم كالأدوات النافعة قد فقدت التصوّر المركزي للهرمينوطيقا؛ لأنّ مفسّر النصّ لا يستخدم المفردات والمفاهيم بالطريقة التي يستخدمها العامل في المصنع، ثمّ يضعها جانباً بعد الانتهاء من العمل.

ولابدّ لنا أن نفهم مدى التشابك والتداخل بين كلّ نوعٍ من أنواع الفهم مع سائر المفاهيم، ثمّ نطرح جانباً كلّ نظريّةٍ تغفل الوحدة العميقة للمفاهيم والفهم.

إنّ علم اللغة كفلسفتها يركّزعلى صورة اللغة، ويهمل مضمونها.

خلاصة الكلام حول رؤية غادمير

١ . للغة بُعدان: ظاهري ومضموني: أمّا ما يقع موضعاً لاهتمام اللغويّين وفلاسفة اللغة وموضوعاً لبحوثهم فهو البُعد الظاهري. وأمّا ما له دورٌ أساسي في مسار الفهم والهرمنوطيقا الفلسفيّة فهو البُعد المضموني؛ لأنّ ما له هذا الدور في مسار التفسير والفهم هو البُعد الباطني والمضموني للغة، وأن لا تحقّق لأيّ فهمٍ دون البُعد الباطني والداخلي للغة.

والبُعد المضموني والمفهومي للغة يتعلّق بمعنى النصّ لا بالبنيّة الظاهريّة للمفردات.

٢. للغة منشأٌ واقعي وعيني لا من صنع الإنسان، وذلك المنشأ عبارةٌ عن وضعٍ يتموضع الإنسان فيه، وهو النسبة التي تنعقد بين الإنسان والأشياء الأُخرى.

وعليه فاللغة تحكي عن هذا الوضع وتلك النسبة. وعلى هذا الأساس لم يخترع الإنسان اللغة، بل اكتشفها وتعلّمها.

٣. كما أنّ حكم العقل في فهم معنى النصّ واحدٍ ومتساوٍ، فلا تؤثّر فيه الاختلافات القوميّة والمحلّيّة والدينيّة، فكذلك حكم البُعد المضموني والمفهومي للكلام، فإنّه متساوٍ وواحدٍ، ولا تضرّ به الاختلافات في البُعد الظاهري للغة. وبناءً على ذلك فمضمون اللغة مع الفهم مساوٍ لنسبة العقل مع الفهم، فكلاهما عامٌّ وملازم للفهم.

ومع أنّ اللغة تتوافر على بُعدٍ مضموني وباطني يلازم الفهم، ولا يتحقّق الفهم بدونه، إلاّ أنّها تلازم موضوع الفهم أيضاً؛ لأنّ موضوع الفهم التراث، واللغة أهمّ أدوات انتقاله، والتراث المدّون له دورٌ هامٌّ في هذا الموضوع.

٤. من الأبحاث المهمّة حول التلازم بين الفهم واللغة أنّ فهم النصوص يتحقّق من خلال إدغام الماضي مع الحاضر، وإدغام الآفاق إنّما يتحقّق عن طريق اللغة المشتركة بين الماضي والحاضر.

٥. الملفت للنظر أيضاً في موقف غادمير تجاه العلاقة بين اللغة والفهم

والدور الهرمينوطيقي في هذه العلاقة هو أنّه يرى أن التوفّر على اللغة معادلٌ للتوفّر على العالم؛ لأنّ العالم في نظره لا يعني المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، بل عالم كلّ فردٍ عبارةٌ عن تجربته وإدراكه لوضعه الحياتي والعلاقة المعرفّية التي يتخذها مع الآخرين.

وهذه الخصوصيّة غير متوفّرةٍ في الحيوانات؛ اذ ليس لها سوى نقل المقاصد عن طريق الأصوات، فالحيوانات تتمتّع باللغة التي يطرحها علم اللسانيّات والعلامات، ولكن ليس لديها لغةٌ بالمعنى الهرمينوطيقي للغة. وبعبارةٍ أُخرى: التوفّر على العالم يعني فهم وضع الذات وسائر الأشياء، وهذا الفهم لا يحصل من دون لغةٍ. وعلى هذا الأساس فهناك تلازمٌ بين التوفّر على العالم والتوفّر على اللغة.

إنّ هذه الرؤية الغادميرية قرينةٌ على رؤيّة هايدغر حول التوفّر على العالم والكون في العالم.

كان هايدغر يعتبر أنّ الدازاين الموجودُ المشتمل على العالمٍ وأنّ الدازاين [عالم ووجود الإنسان] فقط من يدرك ويفهم موقعه هرمينوطيقيّاً وتأويليّاً.

إنّ العنصر الجديد الذي جاء به غادمير هو الدور الفعّال لعنصر اللغة، ومن هنا فالهرمنوطيقا الغادميريّة ذات علاقةٍ أرسخ بتفسير النصوص من الهرمنوطيقا الهايدغريّة.

نقد وتحليل

١. ادّعى غادمير: أنّ اللغة تنطوي على بُعدين: ظاهري ومضموني (داخلي وخارجي). ويُلاحظ عليه: أنّ البُعد المضموني والداخلي للغة لا يعني سوى مدلولها ومفادها، أي: إنّ المعنى يتمتّع ببُعدين ذهني وعيني، وهذا ليس من سنخ اللفظ الذي يتسّم بدورٍ دلالي، بل من سنخ المدلول والمصداق الذهني أو الخارجي. نعم، اللغة أو الكلام - كما ذكرنا آنفاً في إيضاح رؤيّة هايدغر - يمكن تقسيمها إلى تكوينيّةٍ واعتباريّةٍ، ولكن لا يمكن اعتبار الكلام التكويني هو البُعد الداخلي والمضموني للكلام اللفظي. وقد لا يبدو هذا المعنى من كلام غادمير، بل الظاهر من كلامه أنّ اللغة- علاوةً على اشتمالها على البُعد الظاهري الذي أصبح موضعاً لاهتمام اللغويّين وفلاسفة اللغة- تشتمل على بُعدٍ باطني ومضموني مرتبطٍ بالإنسان. ومع أنّ البُعد الظاهري للغة متكثّرٌ ومختلفٌ، إلاّ أنّ البعد الداخلي ثابتٌ وواحدٌ، وهو كالعقل من هذه الجهة.

وهذا المعنى الداخلي - حسب ما يرى غادمير- يستطيع الإنسان نيله والوصول إليه من خلال التأمّل في الباطن، مع أنّ الأمر ليس كذلك، ولم يقل أحدٌ بهذه الحقيقة، بل كانت موضع إنكارٍ. نعم، ما له نصيبٌ من الحقيقة هو قابليّة التكلّم والقدرة على النطق التي يتمتّع بها سائر الناس، وهذه القابليّة

والاستعداد الفطري ليس فيها اختلافاتٌ بالنحو الموجـود في اللغـة المكتوبـة والخطابيّة.

ولعّل موقف غادمير تجاه البُعد المضموني والباطني للغة والقول باتّحاده عند سائر الناس نظير بمقالة الأشاعرة حول الكلام النفسي؛ لأنّ الأشـاعرة قالوا بالكلام النفسي كما قالوا بالكلام اللفظي، وذهبوا إلى أنّ الكلام النفسي هو الكلام الحقيقي في مقابل الكلام اللفظي المجازي المبيّن له والكاشف عنه.

يعتقد الاشـاعرة: أنّ الكـلام النفسي أمـرٌ واحـدٌ، لا طريـق للإخبـار والإنشاء والأمر والنهي والاسـتفهام ونظائرهـا إليـه، وصرّحـوا أنّ الكـلام النفسي من صفات الذات الإلهيّة، كما أنّ الكلام اللفظي مـن فعـل الله. لكـنّ المحقّقين من العلماء اعتبروا كلام الاشاعرة لا معنى معقول لـه، وأنّ الكـلام النفسي يعـود في الحقيقـة إلى المفـاهيم الذهنيّـة أو إلى إرادة المـتكلّم، أي: إنّ المتكلّم قبل أنّ يتكلّم يتصـوّر معـاني خاصّـة ويظهرهـا بـالكلام. ويبـدو أنّ غادمير وقع في الخطأ نفسه في ما يرتبط بالبُعـد البـاطني للغـة، كـما وقـع فيـه الأشاعرة في باب الكلام النفسي.

والحاصل: أنّ هاهنا أربعة نقاطٍ قابلةٍ للتصوّر:

الأُولى: أنّ اللغة الاعتباريّة واللفظيّة متكثّرةً ومتفاوتةٌ.

الثانية: أنّ اللغة التكوينيّة لا تمثّل المضمون للغة اللفظيّة، بل هي مرتبطةٌ

بأوصاف الظواهر وخصوصيّاتها.

الثالثة: أنّ قابليّة الإنسان كالاستعداد الفطري فيه على النطق والكلام أمرٌ ثابتٌ وعامٌّ، إلاّ أنّ هذا الاستعداد لا يُعدّ صورةً للغة ولا لمضمونها.

الرابعة: أنّ المفاهيم والصور الذهنيّة (الوجود الذهني للمعنى) مدلولةٌ للجانب اللفظي للكلام، لا للجانب الباطني والمضموني.

ثمّ إنّه يمكن إطلاق اللغة على المفاهيم والتصوّرات الذهنيّة في حالةٍ واحدةٍ، وهي حاكية عن الواقع الخارجي، وهذا هو الدور الأساسي للغة.

نعم، للغة من مفاهيم وتصوّراتٍ ذهنيّةٍ وظيفةٌ مركزيّةٌ في تحقّق الفهم والتفسير، فإذا كان مقصود غادمير من البُعد الداخلي للغة هذا المعنى، كان كلامه سديداً.

٢. أنّ دعوى كون اللغة ذات منشأً عيني وواقعي- وهو الوضع الذي يشكّل ظرفاً للإنسان، والنسبة التي تربط الأفراد بالأشياء، وأنّ اللغة حاكيةٌ عن ذلك- دعوى وجيهةٌ، ولكنّها لا تتعارض مع أداتيّة اللغة، بل لا يعني ذلك سوى أداتيّة اللغة؛ لأنّ دور اللغة هو الحكاية والدلالة على الوضع الذي فيه المتكلّم، والإنسان إنّما يبرز تصوّراته عن الناس أو عن سائر الأشياء أو شخصيّته وآيديولوجيّته عبر اللغة، ما يعني أنّ اللغة أمرٌ عقدي مصنوع للإنسان، ولكن هذا الأمر الاعتباري له منشأ اعتباري ونفس أمري.

وما ذُكر وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّ النتيجة التي استخلصها غادمير من

أنّ اللغة من مكتشفات الإنسان لا من صنعه غير صحيحةٍ.

٣. لا بأس بالتسليم بموقف غادمير تجاه العلاقة بين اللغة الفهم بلحاظ أنّ موضوع اللغة- وهو التراث -ينتقل عن طريقها. والحاصل: أنّ هناك علاقةً موضوعيّةً بين الفهم واللغة، فكما أنّ موضوع الفهم مقدّمٌ عليه، فاللغة متقدّمةٌ على الفهم. ولا تُعدّ هذه المسألة من إبداعات غادمير.

٤. أنّ ما ذُكر في النقطتين الخامسة والسادسة[1] وجيهٌ شرط التسليم بنظريّة غادمير حول إدغام أُفق معنى الماضي مع الحاضر في تحقّق الفهم، وأنّ امتلاك الموجود للفهم الثابت عند الناس هو المقوّم في توفره على عالمٍ ووجوده فيه. وهاتان النقطتان لا تكشفان عن كيفيّة الارتباط بين الفهم واللغة.

إنّ تبيين العلاقة بين الفهم واللغة منوطٌ بتوضيح البُعد المضموني للفهم.

---

(١) في عرض خلاصة تصوّر غادمير.

الباب الرابع
قواعد الفهم والتفسير

تمهيد

كان البحث إلى الآن حول حقيقة الفهم وآليّته ونسبته إلى اللغة، وممّا تقدّم من بحوثٍ تتّضح النتائج التالية:

١. الفهم عملٌ إرادي يتمّ عبر استخدام قوّة التفكّر من قبل الباحث في العلوم الطبيعيّة أو الإنسانيّة في النصوص المكتوبة بالخصوص، وهذا الفعل الإراداي الفكري لا يقوم به إلاّ مفسّر النصّ وقارئه.

٢. أنّ متعلّق الفهم هو معنى النصّ، وفيه جانبان ذهني وعيني: أمّا الجانب الذهني للمعنى فيرجع إلى قصد المؤلّف ومراده، فقصد المؤلّف كمراده هو الطريق إلى فهم معنى النصّ في مقام الثبوت والاثبات. وأمّا الجانب العيني للمعنى فهو يرجع إلى شيءٍ تشكّل معرفته مقصوداً للمؤلّف وموضوعاً لبحثه، سواء كان ظاهرةً طبيعيّةً أو غير طبيعيّةٍ، وسواء كان حادثةً اجتماعيّةً أو سياسيّةً أو ثقافيّةً. وبعبارةٍ أُخرى: الجانب العيني عبارةٌ عن الموضوع الذي تناوله المؤلّف، سواءٌ كان في حدود الحكمة النظريّة أو العلميّة، وسواءٌ كان من الأُمور الحقيقيّة أو من الأمور الاعتباريّة. وعلى أيّ حالٍ فمعنى النصّ كما يُقاس إلى غرض المؤلّف ومقاصده، فإنّه يُقاس إلى موضوع قصده وفهمه أيضاً.

٣. إنّ أوّل ما يتمّ التعامل معه في فهم مراد المؤلّف ومقاصده هو الإرادة الاستعماليّة، وبها يمكن التعرّف على إرادته الجديّة. ففي المقام الأوّل يتّضح أنّ المؤلّف قد استخدم الألفاظ في المعاني الموضوعة لها أو المستعملة في المعاني المعهودة، وفي المقام الثاني يتّضح أنّ له إرادةً جدّيّةً في استخدامه لتلك المعاني.

٤. ثمّ يقوم المفسّر بمقارنة البُعد الذهني للمعنى المقيس إلى إرادة المؤلّف ومقاصده مع البُعد العيني. ويمكن الإشارة في هذه المرحلة إلى الاحتمالات التالية:

الأوّل: تخطئة المفسّر لفهم المؤلّف وإدراكه؛ لعدم انسجامه - كما يتصوّر- مع نفس الأمر والواقع أو الوجود الخارجي (في مقابل الوجود الذهني).

الثاني: تطابق رؤيّة مفسّر النصّ مع المؤلّف، أي: أن يكون فهم المفسّر والمؤلّف واحداً.

الثالث: عثور المفسّر على ما عثر عليه المؤلّف من حقائق وزيادة، أي: أن يصل المفسّر إلى حقائق لم يتوصّل إليها المؤلّف؛ ذلك أنّ المؤلّف استخدم عباراتٍ تدلّ على حقائق جمّة، ولكن بسبب قصور فهمه وإدراكه استطاع أن يُفصّل في بعضٍ منها فيما غاب عنه تفصيل حقائق أُخر. فلو أنّ شخصاً قرأ كتاب «الميزان» بإمعانٍ وقال: كتاب «الميزان» تحفةٌ في التفسير، فمن البديهي أنّ التعبير بـ(تحفة في التفسير) يشمل مراتب من المعنى وينطبق على أفهام متفاوتة

منه. ولو أن شخصاً آخر قرأ هذه الجملة وطبّقها على تفسير «الميزان»، لوجد الكثير من الأبعاد المثيرة والجديدة في كتاب «الميزان» قد لا يعرفها صاحب هذه الجملة. وفي مثل هذه الموارد يكون قارئ النصّ قد استوفى مسائل غابت عن المؤلّف.

نعم، ما ذُكر جارٍ في المؤلّفين الذين ليس لهم إحاطةٌ تامّةٌ وعلمٌ واسعٌ، أو كان علمهم ووعيهم أدون من علم المفسّر ووعليه. وعليه فلا ينطبق ما ذُكر على النصوص الدينيّة الأوّليّة (أي: النصوص الوحيانيّة).

٥. أمّا اللغة والنسبة بينها وبين الفهم فيمكن الإشارة هنا إلى النقاط التالية:

أ) يمكن تقسيم اللغة إلى تكوينيّةٍ واعتباريّةٍ، والعنصر المشترك بين القسمين هو الدلالة والحكاية. وأمّا جهة الاختلاف بينهما فهي أنّ الدلالة في اللغة الاعتباريّة ذات بُعد عقدي وضعي، وفي اللغة التكوينيّة ذات بعدٍ عقلي.

ب) لا ترجع اللغة التكوينيّة أو النفس الأمريّة إلى المؤلّف أو المفسّر، بل مردّها إلى الواقع الخارجي.

إنّ ما يقع موضوعاً للفهم والتفسير لا معنى لتفسيره وفهمه ما لم توجد اللغة التكوينيّة. نعم، قد يفهم. المفسّر أو المؤلّف لسان التكوين النفس الأمري، وقد لايفهم وعلى أيّ حالٍ فلا شكّ في تقدّم اللغة التكوينيّة على الفهم.

ج) اللغـة الاعتباريّـة في ظـرف تـوفّر الموضـوع للفهـم والتفسـير في النصوص المكتوبة والمنطوقة تحقّق موضوع الفهم والتفسير. وإذ كان موضوع الفهم مقدّماً على حقيقته، كانت اللغة مقدّمةً على الفهم. وهذا هـو المقصـود من كلام شلاير ماخر القائل: «لا تصوّر متقدّم على اللغة»[١].

د) يستفيد الإنسان من اللغة في إيصال فهمه حـول نـصٍّ معـيّنٍ أو أيّ حقيقةٍ أُخرى من اللغة المنطوقة أو المكتوبة، وهذا الوظيفـة اللسـانيّة مرتبطـةٌ بعرض الفهم لا بإنتاجه.

هـ) العلاقة بين اللغة والمعنى (في اللغة الاعتباريّـة واللفظيّـة) عقديّـةٌ وضعيّةٌ لا ذاتيّةٌ تكوينيّةٌ. نعم، على أثـر كثـرة اسـتخدام المفـردات في المعـاني الخاصّة بها يتولّد نوعٌ من التلازم الذهني من قبيل تداعي المعـاني، عـلى نحـوٍ يتصوّر الإنسان- في مقام التفكّر والتدبّر في المعاني- المعاني في قالـب الألفـاظ من دون قصد نقل المعنى إلى الآخرين. واللفظ من هذه الجهة لا دخـل لـه في حقيقة الفهم. وبعبارةٍ أُخرى: يتلبّس الفهم حينئذٍ ببنيّةٍ لغويّةٍ.

لقد أوضح العلماء المسلمون هذا البحث لدى حديثهم عن النسبة بـين اللفظ والمعنى، فراجع ما تقدّم في الفصـل السـابق مـن كـلامٍ لقطـب الـدين الرازي وتدبّره جيداً.

---

(١) أُنظر: الهرمينوطيقا الجديدة: ٢٠٢.

وممّا ذكره الباحثون المفكّرون المسلمون في باب العلاقة بين اللفظ والمعنى تأثير حسن وقبح الألفاظ والمعاني بعضها في البعض الآخر، وهذا البحث يدلّ على العلاقة العميقة بين اللفظ والمعنى، لا على لُغويّة بنية الفهم.

و: إنّ لُغويّة بنيّة الفهم التي يدّعيها غادمير غير ما يظهر من كلام المفكّرين المسلمين.

يعتقد غادمير: أنّ الفهم لُغوي الهويّة. ومراده من اللغة الجانب الباطني والمضموني منها، لا الجانب الظاهري واللفظي، وليس الكلام ها هنا في اللغة التكوينيّة؛ لأنّ اللسان التكويني أساس الفهم لا عين الفهم وهويّته.

ولا تعني الطبقة الباطنيّة والمضمونيّة من اللغة إلاّ مفاد الألفاظ ومعانيها، ولا شيء آخر في هذا المجال قابل للتصوّر. وقد مرّ سابقا أنّ كلام غادمير قريبٌ من كلام الاشاعرة حول الكلام النفسي- المحال، وإذ كان الفرض غير قابلٍ للتصوّر، كان تصديقه مستحيلاً.

وبعد أن اتّضحت حقيقة الفهم بصورة عامّة وفهم النصوص بصورة خاصّة والعلاقة بين الفهم واللغة والدور الهرمينوطيقي في هذه العلاقة، لنعطف الكلام إلى القواعد التي لا تتيسّر أو لا تصحّ عمليّة فهم النصوص بدونها.

وهذه القواعد عامّةٌ كلّيّةٌ لا تختصّ بفهم وتفسير النصوص الوحيانيّة أو غيرها، وإن اختصّت بعض القواعد بالنصّ الديني؛ نظراً للخصوصيّات التي يحملها، نظير ما يُقال من أنّ فهم الحقائق الباطنيّة للقران مشروطٌ بمرتبةٍ خاصّةٍ من الطهارة الباطنيّة، كما في قوله تعالى: ﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾[1].

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٧٩.

الفصل الأوّل

القواعد اللغويّة والأدبيّة

من القواعد التي يجب توظيفها في فهم النصوص القواعد اللغويّة والأدبيّة؛ إذ لا يمكن الوصول إلى معنى النصّ دون معرفة معاني الألفاظ المذكورة في القواميس والمعاجم والاطّلاع على القواعد النحويّة ذات الصلة بقواعد اللغة.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى بعض العلوم والمعارف التي تقع مبادئ ومقدّماتٍ في فهم النصوص، وتشكّل معرفتها شرطاً ضروريّاً في تفسير النصّ.

١. علم اللغة

إنّ معرفة معاني الألفاظ والمفردات التي يتشكّل منها النصّ من الشرائط اللازمة لمفسّر النصّ؛ لأنّ فهم مداليل الجمل التي يتألف منها النصّ يرتبط قبل كلّ شيءٍ بفهم معاني الألفاظ التي صيغت جمل النصّ منها.

يقول بدر الدين الزركشي في هذا السياق:

الذي يجب على المفسّر البداءة به العلوم اللفظيّة، وأوّل ما يجب البداءة

به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعادن لمن يريد أن يدرك معانيه، وهو كتحصيل اللبن من أوائل المعادن في بناء ما يريد أن يبنيه. قالوا: وليس ذلك في علم القرآن فقط، بل هو نافعٌ في كلّ علمٍ من علوم الشرع وغيره. وهو كما قالوا: إنّ المركّب لا يعلم إلاّ بعد العلم بمفرداته؛ لأنّ الجزء سابقٌ على الكلّ في الوجود من الذهني والخارجي[1].

كما طرح في موضعٍ آخر من كتابه مرجعين لفهم المفردات هما: الكتب النحويّة التي ورد فيها تفصيل معاني الحروف، والمعاجم اللغويّة التي ورد فيها بيان معاني الأسماء والأفعال[2].

وقال في ضرورة هذا العلم نقلاً عن مجاهد:

لا يحلّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلّم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب[3].

ومن البديهي أنّ يستعمل كلّ متكلّم وكاتب المفردات في المعاني المتداولة في عصره، ولكي يتمّ الوصول إلى مقاصده ينبغي التعرف على معاني الكلمات في زمانه، ولا ينبغي الاستناد إلى المعاني الرائجة في زمن القارئ

(١) البرهان في علوم القرآن ٢: ١٧٣.

(٢) راجع المصدر نفسه ١: ٢٩١.

(٣) راجع المصدر نفسه ١: ٢٩٢.

والمفسّر؛ لأنّ تغييرات كبيرة تطرأ على استعمال الألفاظ بمرور الزمان، وتُستحدث معانٍ جديدةٌ لها، وبهذا يكون الاستناد إلى المعاني الجديدة مانعاً من فهم مراد المؤلّف.

وهذا الأصل جار في النصوص الدينيّة وغيرها، ويجب توخّيه بدقّة في تفسير القران الكريم خاصّةً، والحذر من تحميل المعاني الجديدة لمفردات اللغة العربيّة على القران الكريم؛ لأنّ القران نزل بلسانٍ عربي مبينٍ في ذلك الزمن، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[1].

وعلى هذا الضوء لا يمكن في فهم معاني مفردات القرآن الاقتصار على استعمالاتها المذكورة في معاجم اللغة العربيّة فقط، بل لا بدّ من الاطمئنان بأنّ هذه المعاني كان مستخدمةً ومتداولةً في عصر نزول القرآن، وليست من المعاني الجديدة والمستحدثة.

يقول صاحب «تفسير المنار»:

على المفسّر أن لا يكتفي بقول فلان وفهم فلان؛ فإنّ كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعانٍ، ثمّ غلبت على غيرها بعد ذلك بزمنٍ قريبٍ أو بعيدٍ. من ذلك لفظ التأويل اشتهر بمعنى التفسير مطلقاً أو على وجهٍ مخصوصٍ، ولكنّه جاء في القرآن بمعانٍ أُخر كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٣.

تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[١]. يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبّع الاصطلاحات التي حدثت في الملّة؛ ليفرّق بينها وبين ما ورد في الكتاب؛ فكثيراً ما يفسّر المفسّرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في القرون الثلاثة الأُولى. فعلى المدقّق أن يفسّر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملةً في عصر نزوله[٢].

وهناك مفردةٌ أُخرى يمكن التمثيل بها، وهي كلمة القضاء في الصلاة والعبادات الأُخر؛ إذ المعنى المتداول لها هو ما يُقابل الأداء، أي: عدم أداء العبادات في أوقاتها المخصوصة، لكنّها اُستعملت في القرآن بمعنى أداء العبادات في وقتها المحدّد، كما قوله تعالى في صلاة الجمعة. ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلاَةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ﴾[٣]، وكقوله تعالى في أداء مناسك الحجّ ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾[٤].

وكذا الكلام في كلمة الزكاة؛ فإنّها في عرف المتشرّعة تدلّ على معنىً خاصٍّ، وهي الأموال المحدّدة التي تجب بنصابٍ معيّنٍ، غير أنّها اُستعملت في القرآن في مطلق الإنفاق والصدقة في سبيل الله.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٣.

(٢) راجع تفسير المنار ١: ٢١-٢٢.

(٣) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٠٠.

يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا الخصوص:

أمّا قولهم: إنّ الصدقة بالخاتم لا تسمّى زكاةً فيدفعه أنّ تعيّن لفظ الزكاة في معناها المصطلح إنّما تحقّق في عرف المتشرّعة بعد نزول القرآن بوجوبها وتشريعها في الدين. وأمّا الذي تعطيه اللغة فهو أعمّ من الزكاة المصطلحة في عرف المتشرّعة، ويساوق عند الإطلاق أو عند مقابلة الصلاة إنفاق المال لوجه الله، كما يظهر ممّا وقع فيما حكاه الله عن الأنبياء السالفين، كقوله تعالى في إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿**وَأَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَإِقامَ الصَّلاةِ وَإِيتاءَ الزَّكاةِ**﴾[1]، وقوله تعالى في إسماعيل: ﴿**وَكانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ وَكانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا**﴾[2] وقوله تعالى حكايةً عن عيسى عليه السلام في المهد: ﴿**وَأَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَالزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا**﴾[3]. ومن المعلوم أن ليس في شرائعهم الزكاة الماليّة بالمعنى الذي اصطلح عليه في الإسلام.

وكذا قوله تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**الَّذِي يُؤْتِي مالَهُ يَتَزَكَّى**﴾[5] وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ**

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٧٣.

(٢) سورة مريم، الآية: ٥٥.

(٣) سورة مريم، الآية: ٣١.

(٤) سورة الأعلى، الآيتان: ١٤-١٥.

(٥) سورة الليل، الآية: ١٨.

بِالْآخِرَةِ هُمْ كافِرُونَ»[(١)]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكاةِ فاعِلُونَ﴾[(٢)] وغير ذلك من الآيات[(٣)].

وهناك طريقان للوصول إلى معاني مفردات القرآن في عصر النزول:

الأوّل: أن يفهم المفسّر اللفظ من القرآن نفسه: بأن يجمع ما تكرّر في مواضع منه وينظر فيه[(٤)]، فبتتبّع الآيات المختلفة التي أُستعملت فيها مفردة التأويل يتّضح أنّ التأويل في القرآن على خلاف ما اصطلح عليه علماء الكلام والتفسير؛ إذ لا يعني حمل اللفظ على خلاف الظاهر.

يقول العلاّمة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[(٥)]:

إنّ التأويل ليس من المفاهيم التي هي مداليل للألفاظ، بل هو من الأُمور الخارجيّة العينيّة، واتّصاف الآيات بكونها ذات تأويلٍ من قبيل الوصف بحال المتعلّق. وأمّا إطلاق التأويل وإرادة المعنى المخالف لظاهر اللفظ فاستعمالٌ مولّدٌ نشأ بعد نزول القرآن لا دليل أصلاً على كونه هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ الآية، كما لا دليل

---

(١) سورة فصّلت، الآية: ٧.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ١٠.

(٤) أُنظر، تفسير المنار ١: ٢٢.

(٥) الميزان في تفسير القران٣: ٢٧. وراجع أيضاً البيان في تفسير القران: ٢٢٤.

على أكثر المعاني المذكورة للتأويل ممّا سننقله عن قريبٍ[١].

والطريق الثاني لتحصيل معاني مفردات القرآن في عصر النزول هو الرجوع إلى النصوص الأدبيّة الموروثة من ذلك العصر نظير المعلّقات السبع وغيرها. وتجدر الإشارة إلى أنّ أمين الإسلام الطبرسي قد أفاد من هذا الطريق كثيراً في تفسيره «مجمع البيان».

ومع أنّ ابن عبّاس كان يعيش في عصر نزول القرآن، إلاّ أنّه كان يواجه صعوبةً في فهم بعض ألفاظ القرآن الكريم، فيلجأ إلى الطريق المذكور، ولذا نُقل عنه أنّه كان يقول:

ما كنت أدري ما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾[٢] حتّى سمعت ابنة ذى يزن الحميري وهي تقول: أُفاتحك يعنى: أُقاضيك[٣].

وقال: ما كنت أدري ما (فاطر السموات والأرض) حتّى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئرٍ فقال أحدهما: أنا فطرتها يعنى: ابتدأتها[٤].

وجاءه رجلٌ من هذيل فقال له ابن عباس: ما فعل فلان؟ قال: مات

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٨٩

(٣) البرهان في علوم القران ١: ٢٩٣.

(٤) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩٣.

وترك أربعةً من الولد وثلاثة من الوراء. فتلى ابن عباس: ﴿فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾(١) قال: ولد الولد(٢).

ونقل الزركشي بعد الإشارة إلى هذه الأمثلة كلاماً عن الأنباري في كتاب الوقف والابتداء بعد الاستشهاد بكلام ابن عبّاس قائلاً: فيه دلالةٌ على بطلان قول من أنكر على النحويّين احتجاجهم على القرآن بالشعر، وأنّهم جعلوا الشعر أصلاً للقرآن. وليس كذلك، وإنّما أراد النحويّون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾(٣) وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾(٤).

وقال ابن عبّاس: الشعر ديوان العرب. فإذا خفي عليهم الحرف من القرآن الذى أنزله الله بلغتهم، رجعوا إلى ديوانهم، فالتمسوا معرفة ذلك(٥).

وقال السيوطي:

ثمّ إن كان ما يتضمّنه ألفاظها(٦) يوجب العمل دون العلم، كفى فيه خبر الواحد والاثنين والاستشهاد بالبيت والبيتين. وإن كان يوجب العلم، لم

---

(١) سورة هود، الآية: ٧١.

(٢) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩٣.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٢.

(٤) سورة الشعراء، الآية: ١٩٥.

(٥) البرهان في علوم القران ١: ٢٩٣-٢٩٤.

(٦) أي: اللغة.

يكف ذلك، بل لابدّ أن يستفيض ذلك اللفظ وتكثر شواهده من الشعر[١].

وفي لزوم التأمّل في استعمال القرآن للمفردات في فهم المعاني يقول بدر الدين الزركشي:

وأمّا ما لم يرد فيه نقلٌ عن المفسّرين فهو قليلٌ، وطريق التوصّل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق. وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب المفردات، فيذكر قيداً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنّه اقتنصه من السياق[٢].

٢. علوم التصريف والاشتقاق

علم التصريف من العلوم التي ينبغي الإفادة منها في فهم معاني مفردات القرآن وسائر النصوص العربيّة.

ويشترك هذا العلم مع ما قبله في أنّ كلاًّ منهما يرتبط بمعاني مفردات الكلام، ويختلفان في أنّ علم اللغة يتناول وضع مادّة الكلمات، فيما يتناول التصريف هيئة الكلمات ونسبتها إلى بعضها.

كما يتناول علم التصريف اشتقاق المفردات والتغيّرات الطارئة عليها ومعاني أبنيتها.

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٤٤٥.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢: ١٧٢.

يقول بدر الدين الزركشي:

لابدّ في فهم مفردات القرآن الكريم من ثلاثة علوم:

١. من جهة المعاني التي وضعت الألفاظ المفردة بإزائها، والمتكفّل به علم اللغة.

٢. من جهة الهيئات والصيغ الواردة على المفردات الدالّة على المعاني المختلفة، والمتكفّل به علم التصريف[1].

٣. من جهة ردّ الفروع المأخوذة من الأُصول إليها، المتكفّل به علم الاشتقاق.

وعلم الاشتقاق - كما هو واضحٌ من عنوانه - علمٌ يبحث في اشتقاق بعض الكلمات من بعضها؛ لوجود مناسبةٍ جوهريةٍ بين الأصل (المشتقّ منه) والفرع (المشتقّ). وهذه الخصوصيّة ملحوظةٌ أيضاً في علم الصرف؛ إذ يُبحث في علم الصرف عن العلاقة بين أُصول المفردات وفروعها، ولكنّ البحث هنا عن النسبة في هيئة الكلمات، لا في جوهرها ومادّتها.

وزبدة القول: أنّ مدلول مادّة المفردات يتكفّله علم اللغة، فيما يُعنى علم الاشتقاق برجوع بعض المفردات إلى البعض الآخر بلحاظ المادّة. وأمّا علم الصرف أو التصريف فيتناول هيئات المفردات. وبهذا اتّضح اختلاف العلوم الثلاثة المزبورة، واتّضح أيضاً نسبة علم الاشتقاق إلى كلٍّ من علم

(١) أنظر: البرهان في علوم القران ٢: ١٧٣.

اللغة والتصريف. والظاهر أنّ علم الاشتقاق واسطةٌ بين هذين العلمين؛ لأنّه بعد علم اللغة وقبل التصريف[1].

واعتبر السيوطي علم الاشتقاق من العلوم اللازمة في التفسير قائلاً:

إنّ الاسم إذا كان اشتقاقه من مادّتين مختلفتين، اختلف باختلافهما، كالمسيح: هل هو من السياحة أو المسح[2]؟

ويمتاز علم التصريف بأهمّيّةٍ تفوق علم الاشتقاق، ولذا عادةً ما يُبحث حول علم الاشتقاق في علم التصريف، ولم يُفرد له بحثٌ مستقلٌّ.

ثمّ إنّ علم التصريف يضمّ بحوثاً متعدّدةً مثل: التصغير، واسمي الزمان والمكان، والمصدر، واسمي الفاعل والمفعول. والاسم الممدود والمقصور، والزيادة والحذف والابدال والقلب والنقل والإدغام، وعلى سبيل المثال لو كان معنى كلمة (وجد) غير واضح ولا يمكن البتّ فيه، فإنّه عبر التصريف يزول هذا الإبهام. فكلمة (وجد) على وزن قفل، و(وجدان) و(جدة) هو الغنى، و(موجد) بمعنى الغضب، و(وجد) بمعنى الحبّ والحزن، و(وجود) و(وجدان) بمعنى الضالّة[3]. وكلمة (قاسط) على وزن فاعل بمعنى ظالم، إلاّ أن (مقسط) على وزن محرم بمعنى عادل. وقوله تعالى:

---

(١) أُنظر. كشف الظنون عن أسامي الكتاب والفنون ١: ١٠١.

(٢) الإتقان في علوم القران، ج٤، ص٢١٤.

(٣) أُنظر المفردات في غريب القرآن: ٥١٣، مادّة (وجد).

﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾[(١)] من الأوّل، وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[(٢)] من الثاني، مع أنّ مادّة (قاسط) و(مقسط) واحدةٌ، وإن اختلف معناهما في التصريف والبنية.

إنّ عدم مراعات قواعد التصريف قد يؤدّي إلى الاشتباه في فهم معاني المفردات. ذكر الأزهري أنّ مادة (دكر) بالدالّ المهملة مهملةٌ غير مستعملةٍ. وقال التاج الكندي: ما ذكر أنّه مهملٌ مستعملٌ. قال الله تعالى: ﴿وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾[(٣)] ﴿فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾[(٤)]. وهذا الذي قاله سهوٌ أوجبه الغفلة عن قاعدة التصريف؛ فإنّ الدالّ في الموضعين بدلٌ من الذال؛ لأنّ (ادّكر) أصله (اذتكر) افتعل من الذكر، وكذلك (مدّكر) أصله (مذتكر) مفتعل من الذكر أيضاً، فأبدلت التاء ذالاً، والذال كذلك، وأُدغمت إحداهما في الأُخرى، فصار اللفظ بهما كما ترى[(٥)].

كما أورد الزمخشري في تفسيره نماذج من الأخطاء ذات الصلة بعلم الاشتقاق والتصريف. قال: ومن بدع التفاسير أنّ الإمام في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ

(١) سورة الجنّ، الآية: ٤.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ٩.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٤٥.

(٤) سورة القمر، الآية: ١٥.

(٥) البرهان في علوم القرآن ١: ٢٩٨.

نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾[1] جمع أمّ، وأنّ الناس يدعون يوم القيامة بأمّهاتهم دون آبائهم، مع أنّ كلمة (أُمّ) لا تُجمع على (إمام) أبداً[2].

٣. علوم النحو والمعاني والبيان

أمّا علم النحو فيكشف عن إعراب الكلمات وبنائها، ويبيّن موقعها في تراكيب الكلام، فكون هذه الكلمة مبتدأً أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً إليه أو حالاً أو تمييزاً، وكون هذه الكلمة معربةً أم مبنيّةً ونحو بناءها، بحوثٌ يتناولها علم النحو.

يرى الزركشي أنّ علم النحو أوّل العلوم الضروريّة في فهم معنى الكلام من جهة البناء التركيبي للكلام، كما أنّ علم اللغة يبيّن المعنى الحقيقي للكلمات من جهة المادّة، فإنّ النحو أيضاً يبيّن المعنى الأساسي للكلمات من جهة التراكيب. وأمّا علم المعاني فهو كعلم البيان له دورٌ في بيان وتوضيح المعاني العارضة على الكلام. وقيل: هناك أربعة أقسامٍ في فهم معنى الكلام من جهة التركيب:

الأوّل: باعتبار كيفيّة التراكيب بحسب الإعراب من حيث أداء أصل المعنى، وهو ما دلّ عليه المركّب بحسب الوضع، المتكفّل به علم النحو.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧١.

(٢) الكشّاف ١: ٥٥٣.

الثاني: باعتبار كيفيّة التركيب من جهة إفادته معنى المعنى، أعني: لازم أصل المعنى الذي يختلف باختلاف مقتضى الحال في تراكيب البلغاء، وهو الذي يتكفّل بإبراز محاسنه علم المعاني.

الثالث: باعتبار طرق تأدية المقصود بحسب وضوح الدلالة وحقائقها ومراتبها وباعتبار الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية والتشبيه، والذي يتكفّل به علم البيان.

الرابع: باعتبار الفصاحة اللفظيّة والمعنويّة والاستحسان والمقابلة، والمتكفّل به علم البديع[1].

وتندرج العلوم الثلاثة: البيان والبديع والمعاني تحت علوم البلاغة، وقد اعتبر الزمخشري علم المعاني والبيان من الشرائط الهامّة في فهم معاني كلام الله، معتقداً أنّ من لم تتوافر فيه المهارة اللازمة في هذين العلمين، فلن يتسنّى له فهم المعاني السامية لكلام الله وإن كان من أصحاب النظر في العلوم الأدبيّة وغيرها[2].

ولعل السبب في اهتمام المفسّرين بعلوم البلاغة يعود إلى الإعجاز البياني للقرآن الكريم؛ لأنّ إدراك هذه الحقيقة منوطٌ بضبط علوم البلاغة. يقول الزركشي:

هذا العلم أعظم أركان المفسر؛ فإنّه لا بدّ من مراعاة ما يقتضية الإعجاز

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢: ١٧٣-١٧٤.

(٢) أنظر: الكشّاف ١: ٣.

من الحقيقة والمجاز وتأليف النظم[١].

وقال ابن خلدون في مقدّمته:

واعلم: أن ثمرة هذا الفنّ إنّما هي في فهم الإعجاز من القرآن، وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسّرون، وأكثر تفاسير المتقدّمين غفل منه، حتّى ظهر جار الله الزمخشري[٢] ووضع كتابه في التفسير، وتتبّع آي القرآن بإحكام هذا الفنّ، بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير[٣].

ولا يشكّ أحدٌ في ضرورة العلم بالمعارف الأدبيّة وقواعد اللغة، سواء في فهم النصوص الدينيّة أو في النصوص البشريّة، ومن هنا لا نحتاج إلى مزيد بحثٍ في هذا المجال، ولكن ينبغي التنويه في مجال تطبيق القواعد إلى النكتة التي ذكرناها في فهم معاني مفردات القرآن الكريم، وهي أنّ قواعد الصرف والنحو والمعاني والبيان دوّنت بعد عصر نزول القرآن، وبما أنّ هذه القواعد نُظّمت منسجمةً مع نظم وأُسلوب اللغة العربيّة الأصيلة والمتداولة بين

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١: ٣١١. ومن الجدير بالذكر أنّ الزركشي عدّ الزمخشري في هذه الصفحة نفسها من أشهر المفسّرين في هذا الخصوص.

(٢) لا يخفى: أنّ ابن خلدون من أتباع أهل الحديث والأشاعرة، والزمخشري من متكلّمي المعتزلة المشهورين، ولهذا حذّر ابن خلدون من آراء الزمخشري الكلاميّة التي كان يرى فيها بدعةً في الدين، وألزم في قراءة تفسيره أن يكون القارئ ذا نظرٍ في الأمور الاعتقاديّة؛ ليستطيع معها أن يميّز بين الخطأ والصواب.

(٣) مقدّمة ابن خلدون: ٥٥٠-٥٥٣.

العرب في عصر الرسالة، فيمكن الاستدلال بها والاستناد إليها. نعم، ها هنا نقطتان يجب الالتفات إليهما:

الأولى: أنّ القرآن الكريم وإن طابق قواعد اللغة في عصر الرسالة، إلاّ إنّه وبسبب إعجازه أرقى من اللغة العربيّة في نظمه وأُسلوبه؛ وعلى هذا الضوء فلابدّ من الإفادة من القرآن نفسه في فهم لطائف النظم القرآني وظرائف أُسلوبه، ولا شكّ أنّ هذا مؤثّرٌ في تبيين المعاني بصورةٍ أدقّ.

ولا تتأتّى المعرفة بهذه الخصوصيّة القرآنية إلاّ عن طريق الممارسة والدقّة والتدبّر في آيات القرآن الكريم.

الثانية: أنّنا إذا وجدنا في نظم وأُسلوب القرآن ما لا ينسجم مع القواعد المتداولة في الأدب العربي ممّا دوّن بعد عصر الرسالة من قبل بعض اللغويّين، فيجب أن يكون القرآن هو الأصل، وأن تُقاس القواعد الأدبيّة عليه، لا العكس؛ لأنّ القرآن مع غضّ النظر عن الإعجاز الأدبي فيه مطابقٌ مع تراكيب اللغة العربيّة الرائجة بين العرب في عصر الرسالة. ومن جهةٍ أُخرى يجب الفحص في القواعد الأدبيّة للغة العربيّة والتأمّل فيها من خلال عرضها على اللغة العربيّة الأصيلة المنحدرة من عصر الرسالة، لا اللغة العربيّة التي دوّنت في الأدوار اللاحقة.

لقد نزل القرآن الكريم بلسانٍ عربي مبينٍ، كما يشير إليه قوله تعالى:

﴿هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[١] والوجه في نزوله باللغة العربيّة أن يفهم المجتمع في عصر النبي صلى الله عليه وآله الذي اختاره الله منهم مضامين القرآن ومقاصده؛ ليكون لهم منذراً وبشيراً. قال تعالى: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾[٢].

ولم يكن ذلك مختصّاً بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، بل كان شأن كلّ نبي أن يُصطفى من الله ليؤدّي رسالات ربّه إلى الناس بلسان قومه. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[٣].

وعلى هذا الأساس فلا شكّ في أنّ التركيب اللغوي للقرآن كان منسجماً مع كافّة القواعد والضوابط اللغويّة الحاكمة على اللغة العربيّة في عصر الرسالة، وإن كان القرآن في طرحه لدقائق الأدب ورقائق البيان من ناحية الفصاحة والبلاغة والبديع في مستوى أعلى من فصاحة وبلاغة لغة ذلك الزمان. وهذه المسألة أدركها مهرة الكلام وخبراء البلاغة من عرب الجاهليّة بصورةٍ جيّدةٍ، ولذا وقعوا في أسره، وانبهروا بسحر بيانه، فآمن بعضهم برسالة النبي صلى الله عليه وآله، وجحد آخرون، في الوقت الذي أدركوا فيه عدالة قضية

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة الأحقاف، الآية: ١٢.

(٣) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

النبي ﷺ وحقّانيّته ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[١].

وهناك نماذج من اعترافات عمالقة اللغة العربيّة في عصر الجاهليّة من المؤمنين والجاحدين بسحر القرآن الأخّاذ في الفصاحة والبلاغة نقلتها كتب التاريخ[٢].

وعليه فيجب أن يكون القرآن هو المرجع في الترجيح بين آراء أهل الأدب واللغة العرب بعد عصر الرسالة؛ لأن القرآن بلا شكّ يطابق القواعد الأصيلة للغة العربيّة، فيما يُحتمل وقوع الخطأ في آراء الأدباء واللغويّين؛ لأنّهم نظّموا القواعد بالاستقراء والتتبّع في الموروث الأدبي قبل عصر الرساله وأثناءه. وإذ لم يكونوا معصومين من الوقوع في الخطأ، كان احتماله وارداً في حقّهم، بخلاف القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس خالف ابن مالك النحويّن في منعهم تقدّم الحال على ذي الحال إذا كان صاحب الحال مجروراً بحرف الجرّ؛ لوروده في التنزيل، وجوّز تقدّم الحال على ذي الحال في هذه الصورة بقوله:

وسبق حال ما بحرف جرّ قد　　أبوا ولا أمنعه وقد ورد[٣]

---

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.

(٢) راجع كتاب الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج٢، ص٢٢٩-٢٤٢، والتمهيد في علوم القرآن ٤: ١٩١-٢٠٩.

(٣) البهجة المرضيّة: ١١٤، باب الحال.

إذ قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً﴾[١]. هذا إذا كانت (كافّة) حالاً للناس لا حالاً للكاف في (أرسلناك). ومعنى الآية على الوجه الأوّل أنّ رسالة النبيّ ﷺ عامّةٌ لكلّ الناس، وعلى الوجه الثاني يكون الغرض من رسالته ﷺ هو منع الناس من الكفر والانحراف والمعصية[٢].

وللعلاّمة محمّد جواد البلاغي كلام جامعٌ في هذا الخصوص؛ إذ قال:

لا يخفي: أنّ القرآن الكريم مبني على أرقى أنحاء البلاغة العربيّة، وتفنّنها بمحاسن المجاز والاستعارة والكناية والإشارة والتلميح وغير ذلك من مزايا الكلام الراقي ببلاغته ممّا كان مأنوس الفهم في عصر النزول وانتشار الأدب العربي ورواج سوقه. وكان بحيث يفهم المراد منه ومزاياه بأُنس الطبع ومرتكز الغريزة كلّ سامعٍ عربي. ولكن بعد اشتراك الأُمم في بركة الإسلام وامتلاء جزيرة العرب من الأُمم وتفرّق العرب بالتجنيد في غير البلاد العربيّة، تغيّر أُسلوب الكلام العربي في عامّة الناس، وتبدّلت مزايا الكلام وأساليب المحاورات، فعاد ذلك المأنوس غريباً في العامّة، وذلك الطبيعي الغريزي يحتاج في معرفته إلى ممارسة التطبّع وكلفة التعلّم والتدرّب في اللغة العربيّة وأدبها على النهج السوي، من دون تقليدٍ معرقلٍ، ولا وقوفٍ عند الأسماء، ولا جمودٍ على قشور القواعد التي مهّدها المتدرّبون في العربيّة من

---

(١) سورة سبأ، الآية: ٢٨.

(٢) مجمع البيان ٧-٨: ٣٩٠-٣٩١.

الخواصّ اقتباساً بقدر الوسع من ذلك الأدب القديم، فدوّنوا من مبتذلها شيئا، وفاتهم من أسرارها وحقائقها الشيء الكثير[١].

وقد أشار العلاّمة البلاغي في كتابه القيّم «الهدى إلى دين المصطفى» إلى بعض الآراء الخاطئة لجمعٍ من علماء الأدب، والتي أصبحت ذريعةً بيد أعداء الاسلام للطعن والتشنيع بلغة القرآن. والواقع أنّ ما ورد في القرآن الكريم على مرتبةٍ عاليةٍ من الأُسلوب الأدبي والنظم البياني. وهناك أيضاً نماذج ومقطوعات تعود إلى عصر الرسالة تتمتّع بمستوى عالٍ من السبك في الكلام وإن كانت أدون مرتبةً من القرآن.

وعندما وصل العلاّمة البلاغي إلى تفسير الآية ١٧٧ من سورة البقرة، أشار إلى نقطتين رائعتين في الأدب وحسن البيان:

النقطة الأُولى: أنّ الله تعالى بدلاً من أنّ يقول: (ولكن البرّ الإيمان بالله و...) قال ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾[٢]. وثمرة هذه التعبير تظهر في معرفة الغرض منه بصورة أوضح؛ لأنّ الغرض تفهيم أهل الكتاب أنّ البرّ والإحسان ليس بالعبادة الظاهريّة الفارغة من الروح المعنويّة الحقيقيّة، بل بالإيمان والعمل الصالح. إذن فالغاية هي إحالة أهل الكتاب إلى الأفراد الخارجيّة للبرّ والإحسان.

---

(١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

النقطة الثانية: نصب كلمة (الصابرين) مع أنّها معطوفةٌ على قوله: ﴿الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ﴾، فقد عطف المنصوب على المرفوع، وهذا من المزايا الأدبيّة الجميلة في اللغة العربيّة الأصيلة؛ حيث إنّ العرب ينصبون الاسم على المدح؛ وذلك لينبّهوا الذهن إلى ما يريدون امتيازه عند السامع، فيلتفت إلى مزيّته وخصوصيّته بنفسه. فالمقصود من الآية هو أنّ الله يريد التنبيه على امتياز المتحلّين بهذه الصفة التي ابتنى عليها الثبات على الدين والإخلاص في العبادة والدوام على الطاعة والإقدام في نصرة الحقّ والإقبال على الله.

وفي موضعٍ آخر عمد الباري تعالى إلى بيان قيمة الصلاة وأهمّيّتها من سائر العبادات بنفس الأُسلوب المتقدّم؛ إذ نصب الاسم على المدح في قوله: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ﴾[1]؛ للغرض المشار إليه آنفاً[2].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ القرآن الكريم في الموارد المذكورة لا يخالف القواعد والأساليب المتّفق عليها في اللغة العربيّة، كما لا يعارض ما هو مقتضى الفصاحة والبلاغة في الكلام.

ولا شكّ أنّ العرب المعاصرين للرسالة كانوا على معرفةٍ وافية بهذا السبك القرآني، ولو كان مخالفاً لقواعد وموازين الفصاحة والبلاغة في الكلام، لاعترضوا على النبيﷺ في إعجاز القرآن البياني، ولكنّهم لم

---

(١) راجع الهدى إلى دين المصطفى ١: ٣٥٤-٣٦٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٦٢.

يعترضوا، بل اعترفوا بتفوّق القرآن في الفصاحة والبلاغة.

ولا يخفى: أنّ تفوق علمٍ أو فنّ مّا منوطٌ بتوفّره على شروط الصحّة، فوصف الكمال متأخّرٌ عن وصف الصحّة، ولذا فما أفاده بعض الباحثين المعاصرين من مخالفة الموارد المذكورة لقواعد العربيّة في عصر الرسالة غير تامّةٍ، حيث قال:

من اللطائف الأدبيّة والفنيّة في القرآن الكريم هي خرقه النظم بصورةٍ متعمّدةٍ؛ حتّى يلفت ذهن المخاطب ويقدح في فكره هذا السؤال: أنى لكتابٍ فصيحٍ بليغٍ أن يبعثر ويشوّش نظم الكلام؟ ومن هذا المنطق يبدأ في التفتيش عن العلّة؛ ليتوصّل إلى معارف كامنةٍ في النصّ. فالله عزّ وجلّ مثلاً يقول في شكر النعمة وكفرانها: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾[1]، مع أنّ النظم الظاهري يقتضي أن يقول: (ولئن كفرتم لأعذّبنّكم)، لكنّه لا يراعي النظم الظاهري حتّى يوصل إلى ذهن المخاطب أنّ إغداق النعم على الشاكرين من الوعود الإلهيّة القطعيّة. أمّا العذاب بعد الكفر فيمكن أن يُرفع بسعة رحمة الله[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ بيان الوعد في الثواب والإحسان بصورةٍ قطعيّةٍ والوعيد في العقاب بصورة غير قطعيّةٍ من الأساليب العقلائيّة المعروفة بين

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٧.

(٢) القرآن في القرآن: ٤٤٢.

عموم الناس، وقد اعتمد القرآن هذا الأُسلوب؛ فإنّه يُصرّح بالوعد بصورةٍ قطعيّةٍ، ولكنّه يستعرض الوعيد بصورةٍ يُحتمل معها العفو والصفح، ومن الطبيعي أن تكون فصاحة وبلاغة القرآن منسجمةً مع هذا المبنى العقلائي.

والحاصل: أنّ الأُسلوب الذي انتهجه القرآن لم يكن على خلاف النظم الظاهري للكلام الفصيح والبليغ مطلقاً، وهذا ما عرفه العرب المعاصرون لعصر الرسالة وأذعنوا له.

الفصل الثاني

نقد نظريّة تغيّر المعاني

في ضوء القاعدة العقلائيّة واللغويّة المذكورة في الفصل السابق حول فهم المعنى المراد للمؤلّف من النصّ ينبغي أوّلاً قبل كلّ شيءٍ فهم معاني المفردات التي تشكّل النصّ. ولكي نفهم معاني المفردات ينبغي علينا الرجوع إلى العرف اللغوي السائد في عصر المؤلّف وولادة النصّ. وهذه القاعدة تشمل النصوص الدينيّة وغيرها على حدٍّ سواءٍ.

ويبتني دليل هذه القاعدة على أنّ النصّ مرآة المعاني المقصودة للمؤلّف، وأنّ المؤلّف حرّر النصّ بلغة عصره، كما لو كُتب النصّ بلغةٍ تختلف عن لغة المفسّر والقارئ؛ إذ لا مناص حينئذٍ للمفسّر من الرجوع إلى لغة النصّ الأصليّة، ما يقتضي مراجعة المعاجم اللغويّة؛ حتّى يتسنّى معرفة وفهم معاني المفردات القابعة خلف النصّ. وبعد الفراغ من هذه المهمّة يمكنّه أن يجد ما يعادل تلك المعاني في لغته وترجمتها إليها.

ثمّ إنّ النصّ الذي كُتب في زمانٍ آخر وربما اكتسبت مفرداته معاني جديدةٌ بسبب تقادم الزمن يتوقّف فهمه على معرفة المعنى المتداول في عصر مؤلّف النصّ. وفي هذا الصدد ينبغي مراجعة التراث الأدبي لعصر المؤلّف أو

مراجعة المعاجم التي تتكفّل بيان اشتقاق المفردات أو الاستعمالات الحقيقيّة للغة بخصوصها.

أمّا معرفة لغة القرآن الكريم فقد ذكرنا أنّه يجب قبل شيء رصد استعمال المفردات القرآنيّة في الآيات المختلفة؛ ليتمّ من خلال ذلك التوصّل إلى مراد المؤلّف.

ويبتني الطريقان المذكوران في فهم معاني مفردات القرآن على أصلين:

الأوّل: نزول القرآن الكريم باللغة العربية: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[1]، وهي لغةٌ فصيحةٌ وبيّنةٌ ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[2]. وعليه يمكن اعتبار الأدب في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله بنظمه ونثره مرجعاً في معرفة مفردات القرآن، كما سلك ابن عبّاس هذا الطريق، مع أنّه كان يعيش في ذاك الزمان.

الثاني: شهادة بعض الآيات على بعضٍ، كما يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «ينطق بعضه ببعضٍ، ويشهد بعضه على بعض»[3].

ولا يختصّ ذلك بفهم معاني الجمل (المعاني التصديقيّة)، بل يشمل معاني المفردات (المعاني التصوّريّة أيضاً).

وقد طُرحت نظريّةٌ أُخرى تتبنّى التغيّر والتبدّل في معاني الكلمات،

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٢.

(٢) سورة النحل، الآية: ١٠٣.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة، ١٣٣.

وعلى أساس هذه النظريّة يكون النصّ ثابتاً وإن طرأ التغيّر والتبدّل على معانيه، فيجب فهم الدين فهماً عصريّاً ؛ ليحاكي متطلّبات العصر.

وتقوم هذه النظريّة على أنّ معاني الألفاظ تتأثّر بالنظريّات الفلسفيّة والعلميّة الحاكمة في زمانٍ، ولأنّ النظريّات الفلسفيّة والعلميّة تتغيّر وتتبدل، كان لابدّ لمعاني الألفاظ من التغيّر، لتبقى في النتيجة مادّة الألفاظ وبنيتها ثابتةً في الأزمنة المختلفة، فيما يطرأ التغيّر على صورة معانيها وروحها في ضوء تغيّر النظريّات الفلسفيّة والعلميّة. وكمثالٍ على ذلك لو أخذنا مفردة الشمس، لاحظنا أنّها ثابتةٌ من حيث المادّة، ومتغيّرةٌ من حيث الصورة والمعنى؛ إذ بحسب نظريّة بطليموس والعلم القديم كان الناس يعتقدون أنّ الشمس عبارةٌ عن جرمٍ أو كرةٍ منصهرةٍ تدور حول الارض، ولكن الثورة الكوبرنيكيّة والعلم الحديث قلب التصوّرات في إثبات أنّ الشمس كتلةٌ عظيمةٌ تتكوّن من غازي الهيدروجين والهليوم، تقع في مركز المنظومة الشمسيّة، وتدور الأرض حولها. والمثال الآخر على تغيّر المعاني الماء؛ فإنّ مادّته ثابتةٌ، ولكن التغيّر والتبدّل وقع في الصورة والمعنى؛ لأنّ العلم القديم كان يعتقد أنّ الماء عنصرٌ بسيطٌ، ولكن الأبحاث العلميّة الحديثة أثبتت أنّ الماء عنصرٌ مركّبٌ من الهيدروجين والأُوكسجين، كما اعتقد الإنسان أنّ الهواء سيّالٌ ثابتٌ في حيّزه الطبيعي، مع أنّ الهواء اليوم عبارةٌ عن عنصرٍ مركّبٍ من جزئيّات النيتروجين والأُوكسجين وبعض الغازات النادرة.

إذن فلا يجب اعتبار ثبوت الألفاظ مساوياً أو موجباً لثبات المعاني، بل المعاني تبعٌ للنظريّات، وبما أنّ النظريّات متغيّرةٌ، فإنّ المعاني في عين ثبات الألفاظ سيطالها التغيير.

فالمعاني مسبوقةٌ ومصبوغةٌ بالنظريّات؛ لأنها كالثوب الذي تتلبس به العبارات.

إنّ قولنا: (نظرت إلى الشمس) يعني اليوم أنّ أشعّة الشمس بما تشتمل عليه من كتلةٍ غازيّةٍ عظيمةٍ تدور حولها الأرض وقعت على عيني، إلاّ أنّها كانت تعني في الماضي: أنّه خرج من عيني شعاع وقع على جرمٍ نوراني يدور حول الارض.

وعندما ننظر اليوم إلى الماء أو التراب ونُسئل: إلى ماذا تنظرون؟ فلا نقول: نحن نرى عناصر بسيطةً، بل نقول: نحن نرى مركّباتٍ ومؤلّفات تتنافر فيما بينها[1].

إنّ استعمال الألفاظ على وتيرةٍ واحدةٍ والنظر إلى الشمس والأرض والبحر بنسقٍ واحدٍ أضلّنا الطريق وأدّى بنا إلى أن نتحدّث عن الأشياء بلغةٍ واحدةٍ وننظر إليها بعينٍ واحدةٍ. فلابدّ هنا من إزاحة ستار الغفلة؛ لأنّ الألفاظ خادمةٌ للمعاني، والمعاني تتوالد من العوالم، فلا يمكن من خلال لسان الفرد الإحاطة التامّة بعالمه، على خلاف عالمه الذي يقوّم لسانه ويمنحه

---

(١) (نظريّة القبض والبسط في الشريعة): ١٩٠-١٩١.

القدرة. والمتكلّم وان كان يتجلّى في كلامه، إلاّ أنّ من عرف المتكلّم جدّاً، أدرك هذا التجلّي جدّاً[(١)].

إنّ إشارتنا إلى المعاني إشارةٌ نظريّةٌ تصوّريّةٌ، أي: أنّ الأرض تشكّل لنا قالب الأشياء التي نعرفها من الناس والشمس والزمان والمكان، بمعنى: أنّ معاني هذه الألفاظ سوف تتغيّر، وأذهان الناس لا تخلو من التصوّرات المسبقة حول الأشياء ... . إنسان اليوم إنسان تصوّرات ونظريّات اليوم، وإنسان الأمس إنسان تصوّرات ونظريّات الأمس. ومن هنا يتوقّف فهم لغة كلّ عصرٍ على فهم النظريّات والتصوّرات العلميّة والفلسفيّة السائدة في ذلك العصر، وثبات الألفاظ والعبارات لا يعني بوجهٍ ضمان ثبات المعاني؛ لأنّ تغيّر تصوّرات ونظريّات أهل عصرٍ مّا، ينفخ روح المعاني المختلفة في الألفاظ الثابتة.

والغرض: أنّه لكي نفهم لغة قومٍ أو جماعةٍ يتعيّن علينا معرفة تصوّراتهم ونظريّاتهم وآيديلوجيّاتهم؛ لأنّ الاستغراق في المعاني اللغويّة والبحث عن القرائن اللفظيّة والحاليّة والمقاليّة لا يداوي جرحاً.......[(٢)].

يقول صاحب كتاب «هرمينوطيقا الكتاب والسنّة»:

تتغيّر معاني الألفاظ بمرور الزمن، ولعلّه يمكن فهم معانٍ مختلفةٍ لمفردةٍ واحدةٍ في أعصارٍ مختلفةٍ، وهذه الاختلاف في المعاني لا علاقة له بالمفردة

---

(١) المصدر السابق: ١٩٣.

(٢) المصدر السابق: ١٩٩-٢٠٠.

نفسها، بل تطوّر الحياة البشرية وتغيّر العلوم والمعارف في كلّ عصرٍ يضفي ويضيف معاني خاصّة على المفردات[١].

نقد ومناقشة

١. حصل خلطٌ في النظريّة المزبورة بين المعنى العامّ والمشترك للألفاظ وبين معانيها الخاصّة. وتوضيح ذلك: أنّه في كلّ زمانٍ يخرج علماء وفلاسفةٌ لديهم فهمٌ عميقٌ ودقيقٌ عن الحقائق الوجوديّة والحوادث التاريخيّة والاجتماعيّة أكثر من عامّة الناس. وعندما يتحدّث هؤلاء العلماء والفلاسفة فيما بينهم، فإنّهم يستخدمون الألفاظ في معانيها الخاصّة وفي ضوء الاصطلاحات المعهودة عندهم. لكن عندما يخاطبون عامّة الناس، فإنّهم يستخدمون المفردات في المعاني التي يفهمها العامّة، وبهذه الطريقة يوصلون مقاصدهم إلى الناس. إلى هنا بات واضحاً أنّ الكلمات لها مستويان في المعنى: مستوى المعنى العامّ والمشترك، ومستوى المعنى الخاصّ. وبعبارةٍ أُخرى: للألفاظ وضعان: وضعٌ للمعاني القابلة للفهم العامّ، ووضعٌ للمعاني القابلة للفهم عند أهل العلوم والفنون المختلفة. فإذا فترضنا أنّ التصوّرات العلميّة والفلسفيّة قابلةٌ للتغيّر، كان ما تبدّل وتغيّر هو المعاني الخاصّة لا العامّة المشتركة؛ لأنّ الناس قديماً وحديثا لديهم فهمٌ مشتركٌ وعامٌّ عن الشمس لا

---

(١) هرمنوطيقا الكتاب والسنّة: ٣٦-٣٧.

يتغيّر ولن يتغيّر، وإن تغيّر هذا الفهم وتبدّل بسبب الأفهام الخاصّة الناشئة من الدراسات العلميّة.

٢. إنّ ما ندّعيه هو أنّ فهم معاني ألفاظ نصٍّ معيّنٍ يعتمد على الرجوع إلى معناه في العرف واللغة التي وُلد النصّ من رحمها، إلاّ أنّ هذا النهج لا ينفع إلاّ في الكشف عن الإرادة الاستعماليّة للمؤلّف، ولا يوصل إلى مراده الجدّي. ولكي نكتشف مراده الجدّي ينبغي أن نستعين بقواعد أُخر، وهذا ما أيّده جميع المفكّرين المسلمين، ولم يدّعِ أحدٌ إلى الآن أنّ الرجوع إلى المعاجم أو عرف استعمال المفردات شرطٌ لازمٌ وكافٍ في فهم مراد المؤلّف. ومن هنا يمكن تقييم الكلام التالي:

إنّ الجمل والعبارات ليست حبلى بالمعاني. إنّ الفيلسوف يرى أنّها كالأفواه المفتوحة لا كالبطون الممتلئة، وأنّ المعاني مسبوقةٌ ومصبوغةٌ بالنظريّات والتصوّرات. ويصعب فهم ذلك على من يرى ضرورة الرجوع إلى الكتب اللغويّة والاستعمال العرفي في فهم لغة قومٍ مّا.

يعتقد هؤلاء أنّ نفس العبارات تتضمّن المعاني وتحكي عن مراد المتكلّم، ولذا يتعيّن من أجل فهم مراد المتكلّم تجريد الذهن عن كلّ مفهومٍ، وجعله كالمرآة في مقابل الكلام تعكس نور المعنى[1].

ويُلاحظ على هذا البيان أُمور:

---

(١) نظريّة القبض والبسط في الشريعة: ١٩٨.

الأوّل: أنّ العبارات ليست حبلى بالمعاني، وليست كالافواه المفتوحة لها، بل هي علاّمة عليها وإشارة إليها.

الثاني: أنّ الرجوع إلى المعاجم اللغويّة والاستعمال العرفي في فهم لغة قومٍ كلام رصين، لكنّه ليس كافياً في فهم لغة قومٍ، ومن هنا حصل الخلط بين الدلالة التصوّريّة والدلالة التصديقيّة.

٣. لم يعتقد أيٌّ من رجال الدين بالنظريّة التي طرحها سروش القائلة بأنّ فهم مراد الكلام يتطلّب تجريد الذهن عن المطالعات والاصطلاحات، وجعله كالمرآة حتّى يقع نور النصّ فيه، بل كان محطّ كلامهم الحذر من إسقاط ثقافة المفسّر والقارئ على النصّ وتحريف مراد المتكلّم، فهؤلاء لم ينكروا أنّ يكون للفرد نظرٌ، بل أنكروا تحميل الآراء واسقاطها على النصوص.

إنّ جملة من الأمثلة التي ساقها سروش لا ربط لها بتغيّر وتبدّل معاني الألفاظ، بل ترتبط بأحكام مختلفةٍ أصدرها المفكّرون والعلماء فيما توافقوا عليه. قال:

إنّ السقوط يمثّل للحكيم المشّائي ذهاب الجسم بالطبع إلى غايته، ويمثّل للعالم الفيزيائي الجديد انجذاب الجسم بالقسر إلى جسمٍ أكبر منه، والمادّة جوهرٌ متحرّكٌ في الحكمة الصدرائيّة، فيما يعتقد الحكيم المشّائي أن ليس لدينا جوهرٌ متحرّكٌ بالحركة الجوهريّة، بل مثله من المحالات[1].

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٩.

ولا يخفى الخلط الحاصل بين معنى السقوط وعلّته في المثـال الأوّل؛ إذ لا يعني السقوط إلاّ وقوع جسمٍ من مكانٍ عالٍ بصورةٍ غير إراديّةٍ إلى مكـانٍ سافلٍ، وإنّما حصل الاختلاف في علّة هذا السقوط، فاعتقد الحكماء القـدامى أنّ السقوط هو الميل الطبيعي للجسم إلى مكانه الطبيعـي. وأمّـا عـلى أسـاس قانون الجاذبيّة فعلّة السقوط هي أنّ الجسم الكبير يجذب الجسم الصغير إليه.

وأوضح منه الخلط في المثال الثـاني؛ لأنّ الحكـيم المشّـائي كالفيلسـوف الصدرائي لا يختلف في معنى المادّة أو الهيولى، بل يعتقـد كـلّ مـنهما أنّ المـادّة جوهرٌ، وهي عين الاستعداد، وليس لها إلاّ القوّة، لكن الحكيم المشّـائي يـرى استحالة الحركة الجوهريّة للمادّة، فـيما اختـار الفيلسـوف الصـدرائي إمكـان ذلك، بل اعتبره غير قابلٍ للانكار.

٤. إنّ تغير المعاني على نحوين: تغيّر عرضي وتغيّر طـولي. ففـي التغـيّر العرضي يُنسخ المعنى ويحلّ محلّه معنى جديـدٌ، لكـن في التغـيّر الطـولي يبقـى المعنى الأوّل على حاله لينضمّ إليه معنى جديدٌ. ومثال التغيّر العـرضي نظريّـة محوريّة الأرض ومحوريّة الشمس، وماهيّة الوجود واصـالته، ونظريّـة انطبـاع وخروج الشعاع من العين في تفسير عمليّة النظر. ومثال نظريّة التغيّر الطـولي ما قد يُقال من أنّ عالم الكيمياء علاوةً على إداركه لخواصّ المـاء يعـرف أيضـاً تركيبه الكيميائي، فيما يشترك الكيميائي مع الآخرين في تصوّر معنى الماء بأنّه جسمٌ سيّالٌ مطهّرٌ للقذارات ورافعٌ للعطش وهو أساس حياة الكائنـات، إلاّ

أنّه يعني بمعرفة خصوصيّة الماء التركيبيّة التي لا يجهلها- الآخرون.

وعلى كلّ حال فالتغيّر العرضي كالتغيّر الطولي يقع في معاني الألفاظ التي ترتبط بمعناها الخاصّ والذي يتأثّر بالنظريّات الفلسفيّة والعلميّة، لا المعاني العامّة للألفاظ التي يشترك في فهمها الجميع.

اللغة المعيار في فهم معنى النص

يظهر من بعض عبارات صاحب كاتب «نظريّة القبض والبسط في الشريعة» أنّه يفرّق في باب معياريّة اللغة في فهم معنى النصّ بين النصوص البشريّة والنصوصّ الوحيانيّة؛ إذ يعتقد أنّ فهم معاني النصّ البشري مرهونٌ بالرجوع إلى لغة عصر المؤلّف، وفهم لغته أيضاً موقوف على فهم آيديولوجيّات ونظريّات العصر الذي يعيش فيه.

يقول في موضع من كتابه:

إنّ فهم لغة كلّ عصرٍ منوطٌ بفهم النظريّات العلميّة والفلسفيّة السائدة في ذاك العصر، ولكي نفهم لغة قومٍ ينبغي الاستغراق في نظريّاتهم وآيديولوجيّاتهم ... وعليه فلا يمكن الوصول إلى مراد سعدي القائل (شعراً):

كلّ ورقة من أوراق الشجر الأخضر تشكّل كتاباً من المعرفة في نظر العبقري

إلاّ بمراجعة آيديولوجيتّه ونظريّات عصره ومعرفته بالله وبالنباتات[١].

وذكر في فهم معاني الآيات القرآنيّة ما يلي:

لنا أن نسأل: أنّ الله حينما أقسم بالشمس قائلاً: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ بماذا أقسم؟ هل أقسم بكتلةٍ من الغاز المركّب من الهيدروجين والهيليوم، وبالجسم الذي تدور حوله الأرض؟ أم أقسم بكرةٍ منصهرةٍ تدور حولها الشمس؟ نعم، أقسم الله بحقيقة الشمس. لكن ما هي حقيقة الشمس؟ وحين نسأل عن الشمس، لا نسأل عن شعر حافظ وسعدي؛ لأنّ إدراك سعدي وحافظ مطابقٌ لعلم زمانهما. بل نسأل من القرآن كلام الله العالم بحقائق الأشياء، لا من حافظ وسعدي كأفرادٍ عاديّين.

ولكي نعرف عن أيّ شمسٍ يتحدّث حافظ يجب أن نرجع إلى علوم زمانه، وعندما يتحدّث عن الماء، فلا شكّ أنّ مراده أحد العناصر الأربعة التي كان يقول بها الحكماء المشّاؤون القدامى، وهكذا الكلام في سعدي. ولكن الكلام في أنّ الله عندما يذكر الماء في القرآن، فهل يريد الماء المركّب أم البسيط؟ وحينما يذكر الشمس ويقسم بحقيقتها، فما حقيقة الشمس؟

لا أشكّ أنّ الفخر الرازي عندما يقرأ قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾، يتصوّر الشمس المعهودة في زمانه، وهل يمكن لمفسّرٍ اليوم أن

---

(١) نظرية القبض والبسط في الشريعة: ٢٠٠-٢٠١.

يفهم القرآن كما يفهم الفخر الرازي؟[1]

وممّا تقدّم يتّضح التفاوت في فهم معاني المفردات والنصوص البشريّة والوحيانيّة. وعلى أساس هذه النظريّة يتعيّن الرجوع في فهم معاني مفردات النصوص البشريّة إلى ثقافة عصر المؤلّف ولغته. وأمّا فهم معاني القرآن الكريم فالمعيار فيه هو ثقافة عصر القارئ ولغة المفسّر.

وذكر سروش في موطنٍ آخر أنّ كلّ شخصٍ يفسّر كلمات القرآن بلغته وثقافة عصره وذوقه العلمي والفلسفي:

حينما يقرأ الحكيم الأرسطي مفردة (الماء) في القرآن، يرد إلى ذهنه من دون اختيارٍ الجواهر والأعراض والطبائع التي تسمّى بالماء، ولا يمكنه أن يتصوّر أنّ مراد الله من الماء غير تلك الأعراض والجواهر، كما لا يمكن للكيميائي أنّ يتصوّر أنّ المراد من الماء غير (H_2O). وهكذا الحال في مفردات العلم والقدرة والحبّ والعداوة والكبر والحسد وأمثالها.

وأمّا من لم يكن حكيماً ولا عالماً بالعلوم التجريبيّة، فإنّه يفهم من الماء ما يعرفه عنه؛ ذلك لأنّ معاني جميع الألفاظ مرهونةٌ بالنظريّات والتصوّرات...[2].

ومن هنا يتّضح وجه التفكيك بين القرآن الكريم والنصوص البشريّة في ملاك فهم معاني الكلمات، وأنّ الله لّما كان عالماً بجميع الحقائق، كانت

---

(١) نظريّة القبط والبسط في الشريعة: ٥٨-٥٩.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٠-٢٨١.

الألفاظ والكلمات التي يستخدمها في بيان المسائل والحقائق المختلفة ناظرةً إلى واقع تلك المفردات، كما هي متحقّقةٌ في نفس الأمر، لا كما يفهمها الناس في عصرٍ مّا. وأمّا الأفراد الفاقدون للعلم التامّ بالأشياء والحقائق فيستعملون مفردات ناظرةً إلى فهمهم المحدود عن الحقائق؛ حيث يقعون تحت تأثير النظريّات العلميّة والفلسفيّة في عصورهم. وعليه فالمعيار في فهم كلام الله ما يفهمه الفرد، بخلاف فهم الكلام البشري؛ فإن الملاك فيه عصر مؤلف النصّ وزمانه. وبعبارة أُخرى: لا اختلاف في الموردين في أنّ مفسّر ـ وقارئ النصّ يبحث عن فهم مراد المتكلّم، وإنّما الاختلاف في ملاك فهم مراد المتكلّم: ففي كلام الله الناظر إلى الواقع ونفس الأمر يكون فهم الواقع ونفس الأمر خارجاً عن دائرة إدراك فهمِ الأفراد، فكلّ فردٍ في كلّ لغةٍ يفهم كلام الله بما يتناسب وعلمه ومعرفته. ومن هنا فلا يمكن اعتبار فهم وإدراك الناس في عصر نزول القرآن مقياساً وملاكاً في فهم مراد الله من المفردات. وأمّا النصوص البشريّة فبما أنّ ما يقوله الأفراد من البشر محصولٌ لفهمهم وإدراكهم عن الحقائق، لا الحقائق في نفس الأمر، فمن جهة وقوع فهمهم وإدراكهم تحت تأثير النظريّات الفلسفيّة والعلميّة السائدة في عصرهم يتطلّب فهم مرادهم الرجوع إلى لغة ذلك العصر وثقافته.

والغرض: أنّ المولّف في كلا الموردين هو المحور الحاكم في مقام الثبوت، ولذا يبحث المفسّر عن مراد المؤلّف، بخلاف مقام الاثبات؛ فإن

المفسّر هو المحور في القرآن الكريم، والمؤلّف هو المحور في النصوص البشريّة.

وها هنا وجهٌ آخر مفاده: أنّ المخاطب بكلام الله ليس أبناء عصر ـ الرسالة فحسب؛ لأنّ القرآن نزل لهداية البشريّة ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾، والبحث عن الهداية في القرآن مرهونٌ بفهم معارف القرآن ومقاصده، وفهم المعارف والمفاهيم الدينيّة مرتبطٌ بالإدراك والفهم البشري الخارج عن نطاق الدين. كما أنّ التحوّلات الفكريّة والثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة والفلسفيّة في حياة الناس ممّا لا يمكن التغاضي عنه. وفي النتيجة لا سبيل إلى معرفة كلام الله في كلّ عصرٍ سوى فهم معاني مفردات القرآن على أساس نظريّات العلم والمعرفة في ذلك العصر.

يقول صاحب كتاب «هرمينوطيقا الكتاب والسنّة» في هذا المجال:

إذا كنّا نعتقد أنّ خطابات القرآن والسنّة شاملةٌ لنا، وأنّ القرآن بالإضافة إلى كونه خطاباً لعصرٍ معيّنٍ خطاب لنا أيضاً، فعلى أثر اتّساع العلم ووفرة المعلومات والأفكار الإنسانيّة في عصرنا يختلف ظهور مفردات الكتاب في عصرنا عن ظهورها في الماضي.

وإذا سلّمنا بأنّ المخاطب بالقرآن الكريم جميع الناس، فسوف نصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّ الإنسان في كلّ عصرٍ له أن يفهم القرآن. وإذ أختلفت الأفكار الإنسانيّة في العصور المختلفة في المسائل الفلسفيّة والعلميّة والكلاميّة ذات الصلة

بالوحي والنبوّة والشريعة، اختلف ظهور الآيات القرآنيّة أيضاً تجاه الناس[1].

والحاصل: أنّ العلم الإلهي التامّ الشامل من جهةٍ، وعالميّة المضامين القرآنيّة وخلود معانيها من جهةٍ أُخرى، تشكّل مبنى كلاميّاً لمقياس علم وثقافة كلّ زمانٍ في فهم معاني المفردات القرآنيّة.

نقد وتقييم

لا شكّ في تأثّر الفهم الديني بفهم غيره بوصفه أصلاً من أُصول نظريّة المعرفة؛ لأنّ الإنسان؛ اذ يتمتّع بقوّة الإرداة والتفكّر، مكلّفٌ بالتكاليف الإلهيّة ومخاطبٌ بالرسالات الوحيانيّة، فهو يتلقّى الرسالات الإلهيّة بما عنده من الإدراك والفهم عن العالم وما يعيش فيه من مخلوقاتٍ. وعليه فلا يواجه الإنسان الرسالات الإلهيّة والمضامين الوحيانيّة بذهنٍ خالٍ، بل يتأثّر فهمه ودركه عن القضايا الدينيّة- شاء أم أبى- بمخزوناته الذهنيّة. ويصدق هذا الموضوع على المفاهيم التصوّريّة وعلى الإدراكات والمفاهيم التصديقيّة على حدٍّ سواءٍ. والذي يبعث على التأمّل والتحقيق في هذا المجال هو مساحة هذا التأثّر ومداه: فهل تأثّر فهم المعارف والمفاهيم الدينيّة بالإدراكات والمعارف غير الدينيّة لا يقبل الاستثناء، بحيث لا يمكن للدين تخطئة بعض المفاهيم والإدراكات؟ وببيانٍ آخر: تنقسم الإدراكات التصوّريّة والتصديقيّة الإنسانيّة

---

(١) هرمينوطيقا الكتاب والسنّة: ١٥٤-١٥٥.

فيما يخص المسبوقات الدينيّة إلى صحيحةٍ وغير صحيحةٍ.

وهذا الأمر بديهي؛ لأن مقتضى ـ كون الإنسان في معرض الخطأ لا يستلزم غير ذلك. والسؤال: هل للدين دورٌ في الاختيار والانتخاب والتخطئة والتصويب أم لا؟

ولا يُعقل أن يكون الجواب بالنفي؛ لأنّ الدين يلعب دور الهداية، ولا يُراد بالهداية إلاّ تمييز الصواب عن الخطأ والحَسِن عن القبيح. ومن هنا يمكن للدين بل يجب عليه أن يمارس دور التخطئة والتصويب، ويفرز أخطاء الإنسان، ويطلب منه أن يختار الفهم الصحيح.

وأمّا فيما يرتبط بالإنسان: فهل في هو قادرٌ على تمييز الصحيح عن غيره، فيختار الصحيح ويدع غيره جانباً؟

والجواب بالإثبات؛ لأنّه لو لم يكن كذلك، لانتفى دور الدين في الهداية وعاد عبثاً.

وفي ضوء ذلك يبتني أصل الهداية أو فلسفة التشريع وإنزال الدين على الأُصول العقلائيّة التالية:

١. يتمتّع الإنسان بالقدرة على الانتخاب والاختيار (أصل الاختيار).

٢. يستطيع الإنسان في الجملة تمييز الصحيح عن غيره.

٣. يتعرّض الإنسان للخطأ في بعض إدراكاته التصوّريّة والتصديقيّة، فهو من هذه الجهة يحتاج إلى هداية الوحي المصون عن الخطأ.

٤. للدين الحقّ والدور في التخطئة والتصويب، ولذا لا يقرّ تصوّرات الإنسان الخاطئة عن الدين. وفي هذا الخصوص فالإنسان وحرٌّ مطلقٌ من الناحية التكوينيّة، ومكلّفٌ ومسؤولٌ من الناحية التشريعيّة.

وحاصل هذه المقدّمات: أنّ فهم مفردات وتراكيب النصّ الديني (فهم تصوّرات الدين وتصديقاته) يتأثّر بمسبوقات فهم الإنسان في الجملة لا بالجملة، ولذا فالنزعة الإطلاقيّة والحكم الكلّي بصورة النفي والإثبات غير صحيحة. ولهذا تمّ طرح نظريّتين في فهم معاني مفردات القرآن: الأُولى: الرجوع إلى اللغة والعرف اللغوي السائد في عصر نزول القرآن، والثانية: مراجعة الآيات القرآنيّة المشتركة في موضوعٍ واحدٍ. وها هنا نظريّةٌ ثالثةٌ مفادها تفسير الإنسان الكامل، أي: النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

إذن القرآن الكريم لم ولن يصادق على النظريّات العلميّة والفلسفيّة الخاطئة في عصر النزول غيره؛ لأنّ القرآن حقٌّ لا يتطرّق إليه الباطل: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ* وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ**﴾[1]، ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ**﴾[2].

---

(١) سورة الطارق، الآية: ١٣.

(٢) سورة فصّلت، الآية: ٤٢.

أشكال المفاهيم القرآنية

كما يمكن تقسيم المفاهيم القرآنيّة تقسيم كليّاً إلى ما يلي:

١. المفاهيم المرتبطة بالحقائق الميتافيزيقيّة (مفاهيم الفلسفة وعلم الوجود والحقائق غير المادّيّة).

٢. المفاهيم المرتبطة بالطبيعة (المفاهيم العلميّة، وعلم الطبيعة).

٣. المفاهيم المرتبطة بالعبادات (المفاهيم العباديّة).

٤. المفاهيم المرتبطة بالفضائل والرذائل الأخلاقيّة (المفاهيم الأخلاقيّة).

٥. المفاهيم المرتبطة بالعلاقات الاجتماعيّة (المفاهيم القانونيّة والأخلاقيّة الاجتماعيّة).

وفي جميع المجالات المذكورة تتوفّر مجموعةٌ من المفاهيم العامّة الثابتة والمشتركة التي تسمو فوق الحدود التاريخيّة والجغرافيّة والاختلافات القوميّة والوطنيّة والتخصّصات العلميّة والفلسفيّة، وهذه المفاهيم المشتركة الثابتة تشكّل أرضيّة للتفاهم والتبادل المعرفي بين الناس في الماضي والحاضر والمستقبل وبين الأقوام والملل المختلفة في العالم، كما توفّر من جهةٍ أُخرى إمكانيّة إيصال الرسالة الإلهيّة والهداية العامّة الشاملة للدين. نعم، هناك مفاهيم وإدراكاتٌ بشريّةٌ متفاوتةٌ بل متعارضةٌ أحياناً في المجالات المذكورة.

وأمّا مكانة الدين في هذه المجالات فلا يخلو من أحد الفروض التالية:

أ) للدين مفهومٌ واصطلاحٌ خاصٌّ، أو له تعريفٌ خاصٌّ من المصطلحات والمفاهيم البشريّة الرائجة، كالأوصاف البشريّة التي يصف الله بها معظم الناس. قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

أنّ أُنس الذهن البشري بالظواهر المادّيّة كان أحد المعضلات المعرفيّة الكبيرة في فهم الحقائق الميتافيزيقيّة عامّة ومعرفة ذات الله وصفاته خاصّةً.

ويتمثّل الطريق الذي رسمه الأنبياء والأئمة المعصومونعليهم السلام لحلّ هذه المشكلة في منهج النفي والإثبات، أي: إثبات الكمالات الوجوديّة ونفي النقائص والعيوب.

إنّ القرآن الكريم إن أثبت لله العلم والقدرة والحياة والإرادة والسرمديّة والأبديّة والكرسي والعرش والسمع والبصر والمحبّة والعداوة والانتقام والرضا والغضب وأمثال ذلك، إلاّ أنّه نفى في خطابٍ عامٍّ شاملٍ أيّ نحوٍ من أنحاء التماثل والتشابه؛ إذ يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2] وقال عزّ من قائلٍ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[3].

وقال أمير المؤمنينعليه السلام في هذا السياق: «**كائنٌ لا عن حدثٍ، موجودٌ لا عن عدمٍ، مع كلّ شيءٍ لا بمقارنةٍ، وغير كلّ شيءٍ لا بمزايلةٍ، فاعلٌ لا بمعنى**

---

(١) سورة الصافات، الآيتان: ١٥٩-١٦٠.

(٢) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٣) سورة التوحيد، الآية: ٤.

الحركات والآلة»[١].

وفي مثل هذه المفاهيم لا يمكن الرجوع إلى مفاهيم ومعاني عصر نـزول الوحي، ولا إلى مفاهيم ومعاني عصر غـير النـزول، بـل المرجـع في مثلـه هـو تعاليم القرآن وإرشادات معلّمي البشريّة، أي: الإنسان الكامل المعصومعليه السلام.

ويُلاحظ: أنّ أهل البيتعليهم السلام نهوا عن قياس صفات الله بصفات البشر نهياً شديداً، وحذّروا من الاستناد في وصف الله إلى المقاييس البشريّة تعالى الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

سُئل الإمام عليعليه السلام: بم عرفت ربّك؟ فقال: «**بما عرّفني نفسه**». قيـل: وكيف عرّفك نفسه؟ فقال: «**لا تشبهه صورةٌ، ولا يُحسّ بالحواسّ، ولا يُقاسُ بالناس، قريبٌ في بعده، بعيدٌ في قربه....**»[٢].

وفي جواب الإمام الصادقعليه السلام لعبـد الـرحيم القصـير حين سـأله عـن المقياس في المذهب الصحيح في التوحيد والمعرفة الإلهيّة؛ إذ قال الإمام: «**إنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزّ وجلّ، فانف عن الله البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود. تعالى الله عمّا يصفه الواصفون، ولاتعد القرآن، فتضلّ بعد البيان**»[٣].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأُولى، الفقرتان ٧ و٨.

(٢) التوحيد، الباب ٤١، الحديث٢.

(٣) المصدر نفسه، الباب٦ والباب ٣٠، الحديث٧.

وللعلاّمة الطباطبائي كلامٌ دقيقٌ حول موقف القرآن تجاه التوحيد والفكر الفلسفي والديني نلخّصه في النقاط التاليّه:

١. إنّ فطرة الإنسان تدعو إلى توحيد الله، إلاّ أنّ عوامل الانحراف مهّدت لظهور الشرك والتعدّديّة في العبادة.

٢. إنّ أُلفة الإنسان وأُنسه في ظرف حياته بالآحاد العدديّة من جانبٍ. وابتلاء الملّيين بالوثنيّة والثنويّة وغيرهما من الاتجاهات القائلة بتعدّد الآلهة من جانبٍ آخر فتح الطريق إلى الوحدة العدديّة وجعل حكم الفطرة المذكور كالمغفول عنه.

٣. إنّ المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديمة واليونان والإسكندريّة وغيرها ممّن تلاها يفيد الوحدة العدديّة حتّى صرّح بها مثل الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب «الشفاء».

٤. لا يظهر من كلمات المتكلّمين المسلمين سوى الوحدة العدديّة.

٥. إنّ التوحيد المطروح قرآنيّاً مبني على الوحدة الحقّة، لكنّ أهل التفسير والباحثين في علوم القرآن من الصحابة والتابعين وتابعيهم أهملوا هذا البحث الشريف، فلا تجد في جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منها أثراً لا ببيانٍ شارحٍ ولا بسلوكٍ استدلالي.

ولم يكشف عنها غطاءها إلاّ الإمام علي بن أبي طالب (عليه أفضل السلام) خاصّةً. وأمّا ما وقع في كلام الفلاسفة الإسلاميّين بعد ألف عامٍ من

الهجرة فقد صرّحوا بأنّهم استندوا فيه إلى كلامه عليه السلام[١].

وبالإضافة إلى المفاهيم والمعاني القرآنيّة السامية ذات الصلة بالمعارف الإلهيّة والحقائق الميتافيزيقيّة التي لا تخضع لمقاييس الفكر البشري العامّة والمعايير الفلسفيّة، هناك مفاهيم خاصّة في العبادات يُطلق عليها الحقائق الشرعيّة، تنطوي على إبداعٍ واختراعٍ لا يمكن تفسيره وتبيينه وفقاً للأفهام البشريّة، كالصوم والصلاة والزكاة والحجّ والوضوء والغسل.

ب) لم يطرح الدين في المعاملات والمسائل الاجتماعيّة مفاهيم خاصّة، وإنّما وظّف المفاهيم المعهودة بين بني البشر نظير: التجارة والبيع والشراء والنكاح والطلاق والقتال والصلح والعهد والميثاق والظلم والعدل والأمانة والخيانة والتعاون والدين والقرض.

وأمّا التغييرات التي أجراها الدين الاسلامي على هذه المفاهيم فيصبّ في بيان آدابها وذكر شروطٍ وقيودٍ خاصّةٍ مرتبطةٍ بمصاديقها، دون التعرّض لتغيير معانيها. وعلى صعيدٍ آخر يُلاحظ أنّ هذه المفاهيم ثابتةٌ ومتكافئةٌ بين الشعوب المختلفة، ولهذا لم ولن يتمّ في مثل هذا النوع من المفاهيم أيّ تغييرٍ من الناحيّة العلميّة أو الفلسفيّة. وبعبارةٍ أُخرى: بما أنّ هذه المفاهيم لا ترتبط

---

(١) أُنظر: الميزان في تفسير القرآن ٦: ١٠٣-١٠٤. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ العلاّمة طرح بحثاً معمّقاً وواسعاً حول التوحيد من منظار القرآن والروايات قبل كلامه الذي نقلناه، فراجع الميزان ٦: ٨٦-١٠٣.

بالحقائق الخارجيّة، فلا يجري فيها الدليل الأوّل في النظريّة مورد البحث، أي: الدليل القائل بأنّ (الواقع الخارجي هو الملاك لا فهم الناس الخاصّ). وبما أنّها لا تقبل التبدّل والتحوّل العصري، فلا ينطبق عليها الدليل الثاني للنظريّة المزبورة، أعني (أنّ المخاطبين بالقرآن ليسوا أهل عصرٍ خاصٍّ).

ج) للمفاهيم المرتبطة بالظواهر الطبيعيّة مستويان من المعنى: مستوى ثابتٌ وعامٌّ، ومستوى خاصٌّ ومتغيّرٌ. ولعلّ أكثر ما استشهد به صاحب كتاب «نظريّة القبض والبسط» من هذا القسم. وقوله: (إنّ مراد الله هو حقائق هذه الظواهر وصفاتها وآثارها) تامٌّ، إلاّ أنّ دعوى أنّ أفهام الناس حول هذه الظواهر متغيّرةٌ ومتفاوتةٌ غير سديدةٍ بالكلّيّة؛ لعدم حدوث أيّ تحوّلٍ وتغيّر على مستوى المعنى العامّ المرتبط بخصائص هذه الظواهر الطبيعيّة، بل التحوّل والتغيّر يُفرض على مستوى المعنى الخاصّ لها.

لا يجد المفسّر نفسه هنا في حرجٍ من نسبة فهمه إلى كلام الله وتفسيره على أساس ذلك المعنى، بل قد يصل في هذا الخصوص إلى مرحلة اليقين والاطمئنان بأنّ الحقيقة كما تصوّرها، إن لم يكن ها هنا دليلٌ واضحٌ من القرآن والسنّة على الخلاف؛ فإنّ تفسيره لكلام الباري حينئذٍ لا خدشة فيه من الناحية المنهجيّة، ولكن إذا لم يكن لديه يقينٌ، لم يستطع طرح رأيه كاحتمالٍ.

وعلى هذا الضوء فالفرضيّة القائلة بقابليّة تأثّر معاني المفردات والمفاهيم القرآنيّة بالنظريّات الفلسفيّة والعلميّة في العصور المختلفة قابلةٌ للنقد

والمناقشة من وجوهٍ:

الوجه الأوّل: أنّ هذه الفرضيّة غير جاريةٍ في المفاهيم التي لها تعريفٌ وتصوّرٌ خاصّ عن الوحي.

وهذا النوع من المفاهيم لا يقع تحت تأثير الأفكار العلميّة والفلسفيّة الخاصّة، بل له صفةٌ ابداعيّةٌ وابتكاريّةٌ لها الأثر في تغيّر هذه الأفكار.

الوجه الثاني: أنّه لا يمكن تطبيق الفرضيّة المزبورة على المفاهيم الثابتة والعامّة.

الوجه الثالث: أنّ النظريّات العلميّة والفلسفيّة التي لاتنسجم مع نصوص الدين أو ظواهره بصورةٍ واضحةٍ لا تصلح أن تكون قاعدةً للتحوّل والتغيّر في معاني المفاهيم الوحيانيّة نظير: نظريّة أصالة الاقتصاد الماركسيّة والنظريّة الداروينيّة الطبيعيّة أو الاجتماعيّة وأصالة الاجتماع الدور كيميّة وأمثالها.

الوجه الرابع: أنّ النظريّات العلميّة والفلسفيّة المحتملة الصحّة وليست قطعيّة ويقينيّة ولا تتقاطع مع الظواهر أو النصوص الدينيّة يمكن أن تُطرح على مستوى الاحتمال، وهذه الاحتمالات أيضاً تُعدّ نحواً من الكمال المعرفي .

الوجه الخامس: ان التأثير في معنى والفاظ مفردات النص الديني، مشروع ومعقول فقط في النظريات العلمية والفلسفية التي يعتقد أصحابها بكونها يقينية ومسلمة ولا تخالف الادلة القرانية والروائية.

ومن هذا المنطلق يكون المفسّر اليوم أكمل في فهم الوحي من المفسّر ـ في الماضي الفاقد للعلوم والنظريّات الفلسفيّة والعلميّة الحديثة، كما أنّ هذا التفاوت في الفهم يمكن أن يفرض في المفسّرين المعاصرين.

وهذا التفاوت والتكامل في الفهم الديني الناشىء من التفاوت والتكامل غير الديني مقبولٌ في الجملة، ولذا لم ينكره أيٌّ من المفكّرين المسلمين.

التغير في المعنى والمصداق

وممّا ينبغي الإشارة إليه في نهاية البحث ضرورة عدم الخلط بين التغيّر والتحوّل في المصداق والتغيّر والتحوّل في المعنى؛ لأنّ التغيّر في المصداق - خصوصاً في المفردات المرتبطة بالحياة الاجتماعيّة - أمرٌ لا بدّ منه، بل هو ملازمٌ للتكامل في حياة الإنسان الاجتماعيّة، غير أنّ هذا التغيّر لا يستلزم التغيّر في المعنى.

وكنموذج على ذلك يمكن الإشارة إلى مفردات: الميزان والمصباح والسلاح التي طرأ على مصاديقها التغيّر بمرور الزمن، ومع ذلك بقي معناها ثابتاً لم يتغيّر. ولذا عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾[1]، نجد أنّ مفردات

(١) سورة النساء، الآية: ١٠٢.

(السلاح) و(المتاع) لم تتغيّر من ناحية المدلول والمعنى وإن تغيّرت مصاديقها وطرأ عليها التبديل. ومن هنا قيل: سلاحٌ قديمٌ وجديدٌ، ولكن معنى السلاح والمتاع الذي عرفه الناس قديماً هو نفس المعنى الذي يعرفه الناس الآن، فالسلاح عبارةٌ عمّا يدافع به الإنسان عن نفسه ضدّ العدوّ، والمتاع عبارةٌ عن الأشياء التي تشكّل دعامة حياة الإنسان، كالأكل والشرب والملبس والمركب.

والسر فيه: أنّ الغرض من وضع الألفاظ بيان معناها الخاصّ، وأمّا المصاديق الأوّليّة لتلك المعاني فلا موضوعيّة لها. ولذا يجب غضّ النظر عن خصوصيّة المصاديق، بل يجب التأكيد على الغاية والغرض الأساسي من وضع الألفاظ؛ ليتّضح حينئذٍ انطباق المعنى الثابت على المصاديق المتغيّرة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الغفلة عن هذه المسألة أدّى إلى سقوط الحشويّة في شراك التشبيه والتجسيم، وتصويرهم لله أعضاء وجوارح مادّيّة على غرار ما للإنسان من جوارح وأعضاء[1].

---

(١) راجع الميزان في تفسير القرآن ١: ١٠.

الفصل الثالث
الأصول والقواعد اللفظيّة

من جملة القواعد التي تفتح الطريق إلى فهم معنى النصّ القواعد التي يطلق عليها علماء أُصول الفقه (الأُصول اللفظيّة).

وإليك نزراً ممّا يرجع إلى هذه الأُصول:

١. أصالة الحقيقة: لو كان للفظ استعمالان حقيقي ومجازي ولم يتوفّر دليلٌ أو قرينةٌ على تعيين مراد المؤلّف، فإنّه بالاستناد إلى أصالة الحقيقة يكون المعنى الحقيقي هو المراد. وكمثالٍ على ذلك لفظ (إنّما) الدالّة على الحصر؛ فإنّها تُستعمل في الحصر الحقيقي، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾[1]، كما تُستعمل في الحصر الإضافي، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ**﴾[2].

ومفاد (إنّما) في الآية الأُولى هو أن لا وجود لإلهٍ غير الله حقيقةً، ولكن مفادها في الآية الثانية هو أنّ المؤمنين الصادقين من ذوي الإيمان الكامل هم أُولئك الذين يكون لذكر الله تأثيرٌ عميقٌ في قلوبهم، ولكن ما أكثر المؤمنين الذين لا يحضون بهذه الدرجة من الإيمان. فإذا شككنا في لفظ (إنّما) الوارد في

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٧١.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] وأنّ المقصود منه الحصر الحقيقي أو الإضافي، فبالرجوع إلى أصالة الحقيقة يتّضح أنّ المراد هـو الحصر الحقيقي. وبناء على ذلك فلا ولاية لأحدٍ عـلى المـؤمنين سـوى لله وللرسـول ولبعض المؤمنين الذين ذكرهم الله بأوصاف خاصّـة، أي: عـلي وذرّيّتـه عليهم السلام، حسبما يُستفاد من الروايات الواردة في شأن نزول الآية وغيرها.

٢. أصالة العموم: لو استعمل في النصّ لفظٌ يدلّ على العموم، وأُحتمل أنّ المعنى العامّ ليس مراداً، لزم الرجوع إلى أصالة العمـوم، فيبطـل الاحـتمال المزبور، بل نقول: إنّ المراد هو العموم.

وينقسم العموم إلى أقسامٍ:

أ) العموم الاستغراقي: وهو انطباق الحكم المترتّب عـلى العنـوان عـلى جميع المصاديق، كما في قولنا: أكرم كلّ تقي صادقٌ.

ب) العموم المجموعي: وهو ترتّب الحكم على المجمـوع، بمعنـى: أنّ المجموع بما هو مجموعٌ له حكمٌ واحـدٌ، عـلى نحـوٍ لـو تحقّـق هـذا الحكـم في مصاديق ولم يتحقّق في مصاديق أُخر، لم يحصل المطلوب، على خلاف العمـوم الاستغراقي الذي يتميّـز بـأنّ لكـلّ فـردٍ ومصـداقٍ ملاكـاً مسـتقلاً، ولـزوم الامتثال في كلّ مصداقٍ مستقلٌّ عن المصاديق الأُخر.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٥٥.

ومثال العموم المجموعي وجوب الصوم في مجموع اليوم من طلوع الفجر إلى المغرب، فإذا صام زيدٌ بعض النهار وأفطر في بعضه الآخر، لم يمتثل حكم الصوم في ذاك اليوم.

ثمّ إنّ هناك مفردات تدلّ على العموم مثل: كلّ، جميع، تمام، أيّ، دائماً، كما يدلّ على العموم النكرة في سياق النهي أو النفي، والجمع أو المفرد المحلّى باللام، ومن هنا دلّت مفردات (البيع) و(الربا) و(العقود) في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] على العموم.

تجدر الإشارة إلى أنّ البحث عن العامّ والخاصّ من المباحث المهمة في علم أُصول الفقه؛ إذ يتناول موضوعات هامّة حول أنواع التخصيص وأحكامه.

٣. أصالة الاطلاق: إذا ورد لفظٌ في نصٍّ دالٌّ على الإطلاق، وأُحتمل التقييد، ولم تتوفّر القرينة عليه، فلا يُعتنى بالاحتمال في إجراء أصالة الإطلاق، كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾. فإذا احتملنا شرطيّة الإنشاء بألفاظ عربيّة ولم نجد دليلاً على ذلك، فبالاستناد إلى أصالة الإطلاق ننفي لزوم هذا الشرط، فيصحّ إجراء عقد البيع والشراء باللغات غير العربيّة.

٤. أصالة عدم التقدير: لو أُحتمل في النصّ التقدير والفرض، بحيث

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

يتغيّر معنى الكلام معه، لزم الرجوع إلى أصالة عدم التقدير لنفي الفرض والتقدير، كما في قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾[1]؛ إذ احتمل بعضهم لزوم تقدير كلمة (ذو)، وفسّر الآية بالنحو التالي: (ولكن ذو البرّ من آمن بالله).

٥. أصالة عدم النقل والاشتراك: قد تتضمّن المفردات معاني أُخر غير معانيها الأساسيّة فإذا هُجر المعنى الأوّل، قيل له (منقول)، وإذا كان كلا المعنيين متداولاً، قيل له (مشترك)، ومفردة الحجّ من القسم الأوّل، والقرء من القسم الثاني. وعلى هذا الأساس فإذا أُحتمل في لفظ معيّنٍ وجود معنى ثانٍ له من باب النقل أو الاشتراك، أمكن نفي هذا الاحتمال بأصالة عدم النقل والاشتراك. أمّا إذا كان النقل ثابتاً، فيُحمل اللفظ على المعنى الثاني، كما إذا كان الاشتراك ثابتاً، ومعه يكون اللفظ مجملاً، فما لم تتوفّر قرينةٌ، لا يمكن معرفة المراد من النصّ.

٦. أصالة الظهور: تارةً تكون دلالة اللفظ في معنىً خاصٍّ على نحو النصّ الذي لا يحتمل الخلاف، كما في قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ وقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، وأخرى تكون دلالة اللفظ على معنىً خاصٍّ لا على وجه النصّ فيه الذي لا يحتمل الخلاف. ففي الفرض الأوّل يسمّى اللفظ نصّاً، وفي الثاني يسمّى ظاهراً، كدلالة صيغة النهي على الحرمة، ودلالة صيغة

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

الأمر على الوجوب؛ لأنّه يُحتمل الاستحباب في المورد الأوّل، كما يُحتمل الكراهة في المورد الثاني، وبالاستناد إلى أصالة الظهور ينتفي الاحتمال المزبور.

تنبيهان

الأوّل: يتّضح بالتأمّل أنّ جميع الأُصول اللفظيّة السابقة ترجع في الحقيقة إلى أصالة الظهور؛ لأنّ المنفي بأصالة الحقيقة مثلاً هو احتمال إرادة المعنى المجازي، أي: أنّ الكلام له ظهورٌ في المعنى الحقيقي، وبالرجوع إلى أصالة الحقيقة التي هي تعبيرٌ آخر عن أصالة الظهور ينتفي احتمال المعنى المجازي الذي هو على خلاف الظاهر.

وكذا الكلام في أصالة العموم والإطلاق والأُصول اللفظيّة الأُخرى؛ لأنّ أصالة العموم تعبيرٌ عن أصالة الظهور في باب العامّ والخاصّ، وأصالة الإطلاق تعبيرٌ عن أصالة الظهور في باب المطلق والمقيّد. ومن هنا فالأُصول المذكورة تستمدّ اعتباريّتها من اعتباريّة أصالة الظهور، وليس لها ملاكٌ مستقلٌّ. والشاهد عليه هو أنّ اللفظ الذي ينتقل ذهن السامع أو القارئ فيه إلى المعنى المجازي بسبب كثرة الاستعمال ويتبادر المعنى المجازي منه إلى الذهن لا مجال لأصالة الحقيقة فيه البتّة، فتجري أصالة الظهور على المعنى المجازي، مّا يعني أنّ أصالة الظهور هي الأصل، وأنّ الأُصول اللفظيّة كافّةً مصاديق ومظاهر لهذا الأصل.

الثاني: أنّ الدليل في الأُصول اللفظيّة واحدٌ، وهو بناء العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف وقد أمضى الشارع هذا البناء وجرى في خطاباته على طريقتهم هذه، وإلاّ لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لبيّن لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم، فيُعلم من ذلك على سبيل القطع أنّ الظاهر حجّةٌ عنده، كما هو عند العقلاء، بلا فرقٍ[1].

صغريات أصالة الظهور

يتناول علماء الأُصول بعد تنقيح أصالة الظهور واعتبارها من الأُصول العقلائيّة الحاكمة على المحاورة والمرجع في فهم كلام الشارع، بحث صغرياتها ومصاديقها، ولا خلاف بينهم في كلّيّة الأصل المزبور، إلاّ أنّهم اختلفوا في بيان مصاديقه. ولذا احتلّت هذه المباحث حيّزاً مهمّاً من ودائرة البحث الأُصوليّة.

والبحث في هذا المجال المعرفي يتطلّب مجالاً واسعاً، قد يكون خارجاً عن نطلق الكتاب، ولذا سوف نكتفي بذكر رؤوس مطالب هذه المباحث، ونحيل القارئ إلى الكتب الأُصوليّة المفصّلة.

---

(١) راجع كتاب أُصول الفقه (للمظفّر) ١: ٣١-٣٨.

١. المشتق

المشتقّ ذاتٌ أو هويّةٌ متّصفةٌ بصفةٍ كاسم الفاعل والمفعول، وتسمّى الصفة مبدأً والاتّصاف تلبّساً في اصطلاح علماء الأُصول.

اختلف الأُصوليّون في أنّ المشتقّ حقيقةً في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال ومجازٌ فيما انقضى عنه التلبّس، أو أنّه حقيقةٌ في كليهما، بمعنى: أنّه موضوعٌ للأعمّ منهما، بعد اتّفاقهم على أنّه مجازٌ فيما يتلبّس بالمبدأ في المستقبل.

ذهب الأشاعرة وجملةٌ من علماء الإماميّة المتأخّرين إلى الأوّل، فيما ذهب المعتزلة وجماعةٌ من المتقدّمين من الإماميّة إلى الثاني.

٢. مادّة الأمر وصيغته

يُعد البحث في الأوامر من المباحث الهامّة في أُصول الفقه، ويقع البحث فيها حول أمرين: مادّة الأمر وصيغته أو هيئته.

مادة الأمر

تُستعمل مادّة الأمر في موارد مختلفة بمعنى: الفعل والحادثة والشأن، وهي تعادل كلمة (شيء) باللغة العربيّة وكلمة (چيز) باللغة الفارسيّة، وتستعمل بمعنى الطلب، ما وقع موضوعاً للبحث لدى علماء الأُصول. وقد اتّفقوا على أنّ كلمة الأمر بمعنى الطلب تدلّ على الوجوب، كما تدلّ على الاستحباب، ولكن الكلام في دلالتها على الوجوب، هل هي من باب الوضع

والدلالة الحقيقيّة، حتّى تكون دلالتها على الاستحباب مجازيّةً، أم إنّ دلالتها على الوجوب والاستحباب من قبيل الاشتراك اللفظي، أم إنّ الموضوع له في هذه الكلمة هو المعنى الجامع بين الوجوب والاستحباب، أي: مطلق مطلوبيّة الفعل؟ فعلى الفرض الأوّل لا تحتاج دلالة الأمر على الوجوب: إلى قرينةٍ، ولكن دلالتها على الاستحباب. تحتاج إلى قرينةٍ، وعلى الفرضين الأخيرين تحتاج دلالتها على الوجوب والاستحباب إلى قرينةٍ على حدٍّ سواء.

صيغة الأمر

يتّفق علماء الأُصول على دلالة صيغة الأمر (افعل) ونظائرها على الوجوب، لكنّهم اختلفوا في تفسير ذلك.

والأقوال في المسألة كثيرةٌ، ولعل أهمّها قولان: الأوّل: أنّها ظاهرةٌ في الوجوب: إمّا لكونها موضوعةً له، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد، وهو الوجوب، وعلى هذا الأساس لاتحتاج دلالة صيغة الأمر على الوجوب إلى قرينةٍ.

الثاني: أنّها حقيقةٌ في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وعلى أساس هذا القول تحتاج دلالة صيغة الأمر على الوجوب إلى قرينةٍ.

وهناك رؤيةٌ ثالثة مفادها أنّ مادّة الأمر وصيغته تدلاّن على الوجوب في حال عدم وجود قرينةٍ، إلاّ أنّ دلالتها ليست من مقولة الظهور اللفظي، بل ناشئةٌ من

حكم العقل بوجوب طاعة المولى[١] ما لم يرخّص المولى نفسه بالترك ويأذن بـه، سـواء بيّن طلبه بكلمة (أمر)، أو بيّنه بكلماتٍ تدلّ على الأمر، كهيئة افعل وأمثالها[٢].

أنحاء الوجوب

اتّضح إلى هنا أنّ مادّة الأمر كصيغته ظاهرةٌ في الوجوب، وكلّما لم تتوفّر قرينةٌ على الاستحباب يجب أداء أمر المولى.

وللوجوب أنحاءٌ هي: الوجوب العيني والكفائي، والوجوب التعييني والتخييري، والوجوب النفسي والغيري.

١. الواجب العيني: هو التكليـف الواجـب عـلى جميـع المكلّفـين، فـلا يسقط عن الآخرين بإتيان البعض له، كالصلوات اليوميّة.

٢. الواجب الكفائي: هو الواجب الناجز على جميـع المكلّفـين، ولكنّـه يسقط عن بقيّة المكلّفين إذا تصدّى له أحدهم، كالطبّ والحرف والصناعات والفنون المرتبطة بحياة الفرد والمجتمع.

٣. الواجب التعييني: ما ليس له بديلٌ وعـدلٌ في عرضـه، كالصـلوات اليوميّة وصوم شهر رمضان.

---

(١) أي: من كان في مقام الأمر وإصدار الأوامر.

(٢) أنظر: أُصول الفقه: ٦١-٦٥ مركـز النشـر التـابع لمركـز الإعـلام الإسـلامي ط١ ١٤٢٢ق تحقيـق: عباس علي الزارعي السبزواري.

٤. الواجب التخييري: ما لـه بـديلٌ في عرضـه، ككفّـارة صـوم شـهر رمضان، وهي إحدى ثلاثة خصالٍ: صيام ستّين يوماً متتابعةً، وإطعام سـتّين مسكيناً، وعتق رقبةٍ.

٥. الواجب النفسي: هو الواجب لنفسه لا لواجبٍ آخر.

٦. الواجب الغيري: هو الواجب لأجل واجبٍ آخر، فالصلاة واجـبٌ نفسي، والوضوء بالنسبة إلى الصلاة واجبٌ غيري.

وفي أنحاء الوجوب أعلاه تُلاحـظ القرينـة: فـإن كانـت موجـودةً تـمّ التصرّف وفق القرينة، وأمّا إذا لم تتوفّر، فمقتضى إطلاق الأمر هـو الوجْـوب العيني التعييني النفسي؛ لافتقار الوجوب الكفـائي والتخيـيري والغـيري إلى بيانٍ خاصٍّ من المولى.

ويُقسّم الوجـوب في تقسـيمٍ آخـر إلى الوجـوب التعبّـدي والتوصّـلي، فالتعبّدي ما يُشترط قصد القربة في مـورده، كالصـلاة والصـوم. فـإذا صـلّى المكلّف مراعياً الشروط والأجـزاء ولكنـه لم يقصـد القربـة، لم تكـن صـلاته صحيحةً. وأمّا الواجب التوصّلي فهـو الواجـب الـذي لا يُشـترط في مـورده قصد القربة، فإذا تحقّق الواجب مع رعاية الآداب الشرعيّة فقـد تحقّـق أثـره، بمعنى عدم المؤاخذة. أمّا إذا أراد المكلّف نيل الثواب زيادةً على ذلك، فيجب أن يقصد القربة. ومن هذا القسم غسل الميّـت وتكفينـه وأداء الـدين وإنقـاذ الغريق.

ثمّ هل الواجب التعبّدي هو مقتضى ظاهر الأمر أم التوصّلي؟

للعلماء آراءٌ مختلفةٌ: ذهب جماعةٌ منهم إلى أنّ الأصل في الواجبات التعبّديّة، فيما قال آخرون بأنّ الأصل هو التوصّليّة.

كما طُرح بحثٌ آخر في هذا الباب، وهو دلالة الواجب على الفور والتراخي، فذهب جمعٌ من العلماء إلى أنّ صيغة الأمر تدلّ على الفور، وخالف آخرون في مفاد صيغة الأمر، فقالوا بالتراخي، وذهب بعضهم إلى القول بالاشتراك اللفظي، فيما اختارت طائفة أُخرى الاشتراك المعنوي. وعلى هذا الضوء فلا يستفاد من صيغة الأمر لا الفوريّة ولا التراخي، بل كلّ واحدٍ منهما بحاجةٍ إلى قرينةٍ خاصّةٍ ودليلٍ مخصوصٍ.

ولعلّه يترجّح من الأقوال المذكورة القول بالاشتراك المعنوي، أي: أنّ صيغة الأمر لا تدلّ على الفوريّة ولا على التراخي، بل أقصى ما تدلّ عليه مطلوبيّة الفعل ووجوبه.

ويتّضح ممّا قيل في الفوريّة والتراخي حكم مسألةٍ أُخرى هي دلالة صيغة الأمر على المرّة والتكرار.

٣. مادة النهي وصيغته

كما أنّ طلب الفعل تارةً يتمثّل بمادّة الأمر، وأُخرى بصيغته (هيئة الفعل وأمثالها)، فكذلك طلب الترك تارةً يتجلّى بمادّة النهي، وأُخرى بصيغته (لا

تفعل وأمثالها).

وكما وقع الاختلاف بين علماء الأُصول في دلالة مادّة الأمر وصيغته على الوجوب والاستحباب، وقع الخلاف بينهم كذلك في دلالة مادّة النهي وصيغته على الحرمة والكراهة. ولعل النظريّة الأصح أنّ مفاد ظاهر النهي مادّةً وصيغةً هو الحرمة لا الكراهة، لا بحسب الظهور اللفظي، بل بمناط مفاد حكم العقل بلزوم طاعة المولى، ما يقتضي ـ عدم ترك المكلّف لنواهي المولى، إلاّ إذا حصل على دليلٍ مرخّصٍ في الترك[1].

٤. الدلالة المفهوميّة:

المفاهيم من البحوث الهامّة التي تشكّل صغريات مدلول الكلام. وتطلق كلمة (مفهوم) على ثلاثة معان:

أ) المعنى المدلول للفظ، سواء كان مدلولاً لمفردٍ أو جملةٍ، وسواء كان مدلولاً حقيقيّاً أو مجازيّاً.

ب) ما يقابل المصداق، فيراد منه كلّ معنىً يُفهم وإن لم يكن مدلولاً للفظ.

---

(١) هناك بُحوث أُخر مطروحةً في بيان فروع وأقسام الأمر تجري أيضاً في باب النهي، وأحكامها هي الأحكام المطروحة في بحث الأمر، وتفصيل الكلام في ذلك موكولٌ إلى الكتب الأُصوليّة المطوّلة.

ج) ما يقابل المنطوق، وهو مصطلحٌ خاصٌّ بالمداليل الالتزاميّة للجمل التركيبيّة، سواء كانت إنشائيّةً أو إخباريّةً.

ويختصّ المعنى الثالث بعلم الأُصول، وهو المقصود بالبحث هنا، ويُسمّي علماء الأُصول المدلول المطابقي للجملة بالمنطوق، ومدلولها الالتزامي بالمفهوم.

ينقسم المفهوم إلى قسمين: موافق ومخالف: أمّا المفهوم الموافق فهو ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ مع الحكم الموجود في المنطوق، كما لو كان كلاهما إثباتيّاً أو سلبيّاً، أو وجوباً أو تحريماً، نظير ما لو قلنا: (وصل المسافرون الراجلون)؛ فإنّ المدلول الالتزامي يقتضي ـ وصول الراكبين من المسافرين من باب أولى. ومن هذا القسم النهي عن ضرب الوالدين وشتمهما، حسبما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لها أُفٍ﴾[1]. أمّا المفهوم المخالف فيختلف المدلول الالتزامي فيه عن المدلول المطابقي في الجهات المذكورة.

ويتّضح من المثالين المذكورين: أنّ المفهوم الموافق هو قياس الأولويّة أو فحوى الخطاب، ولا خلاف في ثبوت المفهوم لمثل هذه الجمل، ولم يقع الخلاف فيها بين علماء الأُصول.

وإذ سلّمنا أنّ المدلول الالتزامي لقولنا: (إذا طلعت الشمس، فالنهار موجودٌ) هو (إذا لم تطلع الشمس، فالنهار غير موجودٍ)، كان هذا المفهوم من

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

قبيل مفهوم المخالفة؛ لأنّ المدلول الالتزامي سلب النهار، والمدلول المطابقي إثبات النهار.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]؛ لأنّ المنطوق هو وجوب التبيّن في خبر الفاسق، والمفهوم عدم وجوب التبيّن في خبر غير الفاسق. ومنها: «**إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيءٌ**»، فإنّ مفهوم هذه الجملة: إذا لم يبلغ الماء مقدار كرٍّ، فإنّه ينجس بملاقاة النجس، فمفاد المنطوق عدم التنجّس، ومفاد المفهوم التنجّس.

تجدر الإشارة إلى أنّ لعلماء أُصول الفقه آراء متقاطعة حول مفهوم المخالفة.

وإليك أقسام مفهوم المخالفة التي تُبحث في علم أُصول الفقه:

١. مفهوم الشرط.

٢. مفهوم الوصف.

٣. مفهوم الغاية.

٤. مفهوم الحصر.

٥. مفهوم العدد.

٦. مفهوم اللقب.

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

وإليك توضيحاً عن كلّ موردٍ مع المثال:

أ) مفهوم الشرط: كانت الأمثلة المتقدّمة حول بيان مفهوم المخالفة من قبيل مفهوم الشرط، ومنها يتّضح أنّ مفهوم الشرط يرتبط بالجمل الشرطيّة، أي: الشرطيّات المتّصلة، والشرطيّات المتّصلة تتكوّن من مقدّم وتالٍ (شرط وجزاء)، والنسبة فيها من قبيل الاتّصال والتعليق. وبعبارةٍ أُخرى: التالي متّصلٌ بوجود المقدّم ومعلّقٌ عليه.

ثمّ إنّ الجمل الشرطيّة قد تكون مسوقةً لبيان موضوع الحكم، أي: ينتفي الموضوع كلّيّاً بانتفاء الشرط، كما في المثال المعروف المذكور في الكتب الأُصولية: (إن رُزقت ولداً فاختنه)، وكقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[1]. ومن الواضح أنّ الإكراه على البغاء لا يُتصوّر إلاّ في صورة كون المرأة عفيفةً، وإلاّ فالزنا مطابقٌ لميل وإرادة من لم تكن عفيفةً، ولا معنى للإكراه حينئذٍ.

ولا خلاف في عدم ثبوت المفهوم لهذه الجمل الشرطيّة؛ لأنّ عدم وجود الشرط سببٌ في ارتفاع موضوع الحكم، ولا معنى للحكم من دون موضوعه.

وقد لا تكون الجملة الشرطيّة مسوقةً لبيان موضوع الحكم، فيبقى

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٣.

الحكم (التالي) حتّى مع عدم الموضوع، نحو قولهم: (إن أحسن صديقك، فأحسن إليه)؛ فإنّ فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقّف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه؛ إذ يمكن الإحسان إليه: سواء أحسن أم لم يحسن.

وهذا النوع الثاني من الجمل الشرطيّة محلّ خلافٍ بين علماء الأُصول، وحاصل الاختلاف أنّ الجملة الشرطيّة الدالّة على تعليق ثبوت التالي على ثبوت المقدّم (المنطوق) هل تدلّ على تعليق نفي التالي على نفي المقدّم (المفهوم) أم لا؟

إنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم منوطةٌ بدلالتها على شيئين:

الأوّل: أن يكون وجود الشرط علّةً لوجود الجزاء (وجود المقدّم علّةٌ لوجود التالي).

الثاني: أنّ يكون الشرط علّةً منحصرةً، بمعنى: أنّه لا سبب بديل له يترتّب عليه التالي.

ومعه يدور وجود التالي وعدمه مدار وجود الشرط وعدمه؛ لأنّ مقتضى انحصار سببيّة شيءٍ لشيءٍ آخر لا تعني سوى ذلك، ولا شكّ في دلالة الجملة الشرطيّة على سببيّة المقدّم للتالي، وإنّما الخلاف في انحصار السببيّة في المقدّم، ولذا اختار ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة من قال بالانحصار ونفاه من أنكر هذا الانحصار.

ب) مفهوم الوصف: المقصود بالوصف هنا ما يعمّ النعت وغيره،

فيشمل الحال والتميز ونحوهما ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضـوع التكليـف، ولا يشمل ما إذا كان الوصـف موضـوع الحكـم؛ لأنّ معـه يرتفـع موضـوع الحكم بارتفاع الوصف، وبارتفاع الموضوع يرتفـع الحكـم أيضـاً، ومـن هنـا خرج عن محلّ النزاع قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾(١).

ومن هنا يتبيّن: أنّه كلّما كانت النسبة بين الوصف والموصوف من قبيـل التساوي أو العموم المطلـق، خـرج عـن محـلّ البحـث؛ لأنّـه عـلى الفرضـين المذكورين يرتفع الموصوف بارتفاع الصفة.

وفي هذا السياق إذا وجـدت قرينـةٌ تـدلّ عـلى إثبـات أو نفـي مفهـوم الوصف، فيجب العمل على أساس القرينة، ولم يقع البحـث في ذلـك، وإنّـما الكلام فيما لو لم توجد قرينةٌ، فحينئذٍ هل يدور الحكـم وجـوداً وعـدماً مـدار الوصف أم لا؟

ويرجع الاختلاف في الحقيقة إلى أنّ الوصف هل هو قيدٌ للحكم أم قيدٌ للموضوع؟

ليس للوصف مفهومٌ في الفرض الثاني؛ لأنّه جزء الموضـوع، وبانتفائـه ينتفي موضوع الحكم، فلا يبقى موضوعٌ للحكم ليبحث عن إثبـات أو نفـي الحكم، نظير ما إذا قيل: (اصنع شكلاً رباعيّاً قائم الزوايا متساوي الأضلاع)؛ فإنّ المفهوم منه أنّ المطلوب صنعه هو المربع، فعبّر بهذه القيود الدالّة عليه.

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

ويرجع الفرض الأوّل في الحقيقة إلى الجملة الشرطيّة؛ لأنّ مفاده تعليق الحكم على الوصف، وفي هذه الصورة يكون الوصف سبباً للحكم، إلاّ أنّ الخلاف في أنّ سببيّته انحصاريّةٌ أم لا؟ فإن قيل: (تتعلّق الضرائب بالأموال المنقولة) فهل الأموال غير المنقولة لا يتعلّق بها ضرائب؟

والظاهر: أنّ المتفاهم عرفاً أنّ الوصف قيدٌ للموضوع لا قيدٌ للحكم، فلا يثبت المفهوم للوصف.

ج) مفهوم الغاية: تتضمّن الجمل الخبريّة أو الإنشائيّة أحياناً مفردات من قبيل: (إلى) و(حتّى) ونحوهما ممّا يدلّ على الغاية، كقولك: (صمت إلى الليل) وقوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾[1]، ونحو ما ورد في الرواية: «**كلّ شيءٍ لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرامٌ بعينه**»[2].

وقد تعرّضت الكتب الأُصوليّة إلى موضوعين في بحث الغاية هما: هل الغاية داخلةٌ في حكم المغيّا أم لا؟[3] وهل للغاية مفهومٌ أم لا؟ وهل يُستفاد من الجمل التي أُستعملت فيها مفرداتٌ تدلّ على الغاية أنّ الحكم المذكور في الجملة لا يشمل ما بعد الغاية أم لا؟

نعم، يرتبط هذا البحث بفرض عدم وجود قرينةٍ دالّةٍ على إثبات أو

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٢: ٦٠.

(٣) هذا البحث يرتبط بالمنطوق لا المفهوم.

نفي الحكم بعد الغاية، ومنشأ الاختلاف هنا يعود أيضاً إلى الاختلاف في كون الغاية قيداً للحكم أم قيداً للموضوع.

والمتفاهم عرفاً في الفرض الأوّل اختصاص الحكم بما قبل الغاية، فلا يشمل ما بعدها، بخلاف الفرض الثاني؛ إذ ليس فيه هذا المدلول.

إذن البحث المطروح في الغاية هو: هل الظهور العرفي للجمل التي فيها ما يدلّ على الغاية يكشف عن انّ الغاية قيدٌ للحكم أم قيدٌ للموضوع؟

والظاهر: أنّ المتفاهم عرفاً أنّ الغاية قيدٌ للحكم، وتقييدها للوضوع بحاجةٍ إلى قرينةٍ.

د) مفهوم الحصر: قد يرد في الجمل مفردات من قبيل: (إنّما) و(بل) و(إلاّ)، وهي تدلّ على القصر والحصر، كما في قوله تعالى: ﴿فشربوا الا قليلاً منهم﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ**﴾[2]، وكقوله ﷺ «**لا صلاة إلاّ بطهور**».

ولا ينبغي الشكّ في دلالة الحصر على المفهوم؛ لأنّ المتفاهم عرفاً من الحصر هو اختصاص الحكم بما ورد بعد أدوات الحصر. نعم، ما ينبغي أن البحث فيه هو أنّ الأدوات المذكورة هل أُستعملت في معنى الحصر أم لا؟ وذلك لأنّ هذه الأدوات قد تُستعمل في أغراض أُخر. فلو أخذنا مفردة

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤٩.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٧٠.

(بل)، لوحظ أنّها تُستعمل للتأكيد تارةً كقولك: (زيدٌ عالمٌ بل شاعرٌ)، وهنا لم تنفى العالميّة عن زيدٌ بل ثبتت له مع الشاعريّة. كما أنّ (إلاّ) أيضاً قد تستعمل وصفاً كقوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ لله تبارك وتعالى تسعةً وتسعين اسماً مائةً إلاّ واحداً**»[١].

وتُستعمل (إنّما) في الحصر الاضافي، كقوله تعالى: ﴿**إنّما انت منذر**﴾[٢]. ومن الواضح أنّ النبيﷺ كانت له مقاماتٌ وشؤونٌ أُخر غير مقام النبوّة والإنذار، ولكن الآية بصدد ردّ الكافرين الذين كانوا يقترحون معاجز من النبي بحسب أهوائهم وميولهم؛ لأنّ صدر الآية: ﴿**وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ**﴾.

هـ: مفهوم العدد: قد يشتمل الحكم المذكور في الجملة على عددٍ خاصٍّ، كما لو قيل: (صم ثلاثة أيّامٍ من كلّ شهرٍ). فهل مفاد هذه الجمل اختصاص الحكم بالعدد المذكور، فلا يشمل غيره، أم لا دلالة من هذا القبيل؟

الظاهر: أنّ المتفاهم عرفاً أنّ العدد لا مفهوم لـه، اللّهـمّ إلاّ أن تكون هناك قرينةٌ دالّةٌ على اختصاص الحكم بالعدد المذكور.

و: مفهوم اللقب: المقصود باللقب كلّ اسمٍ – سواء كان مشتقّاً أم جامداً – وقع موضوعاً للحكم، وإذ لم يكن للقب دورٌ إلاّ بيان موضوع

---

(١) تفسير نور الثقلين ٩: ٣١٩.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٧.

الحكم، فلا مفهوم له؛ لاختصاص المفهوم بما كان القيد أو الوصف فيه ناظراً إلى الحكم.

٥. دلالة السياق

قد ظهر ممّا تقدّم: أنّ المفهوم هو مدلول الجملة التركيبيّة اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ.

ويبقى من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزاميّة على لفظٍ مفردٍ أو معنىً مفردٍ غير مذكورٍ في المنطوق صريحاً، أو إذا دلّ الكلام على مفاد جملةٍ لازمةٍ للمنطوق، إلاّ أنّ اللزوم ليس بيّناً بالمعنى الأخصّ. ويُطلق على هذا النوع من المدلولات (الدلالة السياقيّة)؛ لأنّه يتأتّى من سياق الكلام. ولدلالة السياق أقسام هي:

١. دلالة الاقتضاء.

٢. دلالة التنبيه.

٣. دلالة الإشارة.

١. دلالة الاقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودةً للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها.

وإليك بعض أمثلتها:

١. فمنها قولهﷺ: «**لا صلاة لمن جاره المسجد إلاّ في المسجد**»[1]، مع أنّ من الواضح أنّ صلاة جار المسجد في غير المسجد صحيحةٌ أيضاً، لكن صدق الحديث منوطٌ بأنّ يكون المقصود كمال الصلاة لا أصلها.

٢. ومنها قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾[2]، وصحّة هذا التعبير تتوقّف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى (أهل) فيكون من باب المجاز في الإسناد.

٢. دلالة التنبيه

وتسمّى دلالة الايماء، وهي كدلالة الاقتضاء في اشتراط القصد عرفاً، ولكن من غير أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها وإن كان سياق

---

(١) الوسائل ٣: ٤٧٨، الباب ٢ من أبواب أحكام المسجد.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٨٢.

الكلام دالاً عليها.

ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمّها:

١ . ما إذا أراد المتكلّم بيان أمرٍ، فنبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما لو قال: (طلعت الشمس) مخاطباً من استيقظ من نومه حينئذٍ لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة، أو قال: (إنّي عطشانٌ) للدلالة على طلب الماء، أو أراد أن يبيّن أنّه أدرى بحال المخاطب، فيقول له: (أنت حافظٌ للقرآن أم صائمٌ؟).

٢ . ما إذا اقترن الكلام بشيءٍ يفيد كونه علّةٌ للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك. ومثاله ما لو قال: (أعد الصلاة) لمن سأله عن الشكّ في الثنائيّة؛ فإنّه يستفاد منه أنّ الشكّ المذكور علّةٌ للبطلان وللحكم بوجوب الإعادة. ونحوه قوله: (كفّر) لمن قال له: (واقعت أهلي في نهار شهر رمضان)؛ فإنّه يفيد أنّ المواقعة في الصوم الواجب موجبٌ للكفّارة. ونحوه قوله: (لا تعيد) لمن سأل عن الصلاة في الحمّام، فيهم منه عدم مانعيّة الصلاة في الحمّام.

٣. ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل، كما إذا قال: (وصلت إلى النهر وشربت)، فيفهم أنّ المشروب هو الماء وأنّه من النهر، وكقول زيد: (قمت وسلّمت) فيفهم أنّه سلّم واقفاً وأنّه خاطب شخصاً.

٣. دلالة الإشارة

وهي المدلول الالتزامي للكلام، ويُشترط فيها ألاّ تكون مقصودةً للمتكلّم بالإرادة الاستعمالية، بل يُستفاد المعنى من كلامه، كما في دلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[٢]؛ فإنّه بطرح الحولين من الثلاثين شهراً يكون الباقي ستّة أشهر، فيعرف أنّه أقلّ الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته؛ لأنّه لازمٌ لوجوب ذي المقدّمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، ولذا جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعيّاً لا أصليّاً؛ لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنّما يفهم بالتبع، أي: بدلالة الإشارة[٣].

---

(١) سورة الأحقاف، الآية: ١٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.

(٣) أصول الفقه ١: ١٣٥. وتجدر الإشارة إلى أنّ البحوث المرتبطة بالدلالة المفهوميّة والدلالة السياقيّة اقتبسناها من المصدر المذكور تارةً بالنصّ وأُخرى بالتضمين.

الفصل الرابع
قاعدة السياق

تُعدّ قرينة السياق من القواعد المهمّة في فهم مفردات النصّ، ولهذه القاعدة في مجال العلوم والمعارف الدينيّة عامّةً وفي القرآن خاصّةً تطبيقاتٌ واسعةٌ ذات أثرٍ هامٍّ جدّاً.

يقول بدر الدين الزركشي حول أهمّيّة السياق ومكانته:

دلالة السياق ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العامّ، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلّم. فمن أهمله غلط في نظيره[1].

ثمّ أضاف قائلاً:

وأُنظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[2] كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير[3].

---

(١) البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٢٠٠.

(٢) سورة الدخان، الآية: ٤٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٠٠.

وقال في موضعٍ آخر:

ليكن محطّ نظر المفسّر مراعاة نظم الكلام الذى سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي؛ لثبوت التجوّز، ولهذا ترى صاحب «الكشّاف» يجعل الذى سيق له الكلام معتمداً حتّى كأنّ غيره مطروحٌ[١].

وقال في دور السياق في فهم معاني المفردات القرآنيّة:

وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب «المفردات»، فيذكر قيداً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنّه اقتصه من السياق[٢].

تعريف السياق

السياق من السوق، وللسياق تطبيقاتٌ لغويّةٌ مختلفةٌ، منها السياق اللغوي.

وذكر اللغويّون معاني لسياق الكلام[٣]:

فمنها: تتابع الكلام وانسيابه.

ومنها: الأُسلوب أو المنهج الذي يجري وفقه الكلام.

---

(١) المصدر السابق، ٢: ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) أقرب الموارد ١: ٥٥٩، المنجد: ٣٦٥، المعجم الوسيط: ٤٦٥.

ومنها: نمط تركيب الجملة.

ومنها: باطن الكلام أو ما يكتنفه.

فإذا قيل: إنّ هذه العبارة وقعت في سياق الكلام، كان المقصود أنّها وقعت في ضمن الكلام.

ولمفردة السياق تطبيقاتٌ واسعةٌ في علوم تفسير القرآن وأُصول الفقه، ولكنّها لم تُعرّف بصورةٍ دقيقة وواضحةٍ.

ولعلّ خير من عرّف هذا المصطلح هو آية الله العظمى الشهيد الصدر رحمه الله؛ إذ قال:

السياق كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالٍّ أُخرى، سواء كانت لفظيّةً، كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حاليّةً، كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالةٍ في الموضوع[1].

وهنا يقدّم الشهيد الصدر مثالاً على كلامه قائلاً:

ومثاله أن يقول الآمر: (اذهب إلى البحر في كلّ يومٍ واستمع إلى حديثه باهتمام). فإنّ الاستماع إلى حديث البحر لا يتّفق مع المعنى اللغوي الأقرب إلى كلمة البحر، وإنّما يناسب العالم الذي يشابه البحر؛ لغزارة علمه. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا نتساءل: ماذا أراد المتكلّم بكلمة البحر؟ هل أراد بها البحر

---

(١) دروس في علم الأصول١: ١٠٣-١٠٤.

من العلم؛ بدليل أنّه أمرنا بالاستماع إلى حديثه، أو أراد بها البحر من الماء، ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقي، بل أراد بـه الأصـغاء إلى صـوت أمـواج البحر؟ وهكذا نظلّ متردّدين بين كلمة البحر وظهورها اللغوي مـن ناحيـةٍ، وكلمة الحديث وظهورها اللغوي من ناحيةٍ أُخرى. ومعنى هذا أنّا نتردّد بين صورتين: إحداهما صورة الذهاب إلى بحرٍ مـن المـاء المتمـوّج والاسـتماع إلى صوت موجه، وهذه الصورة هي التي تـوحي بهـا كلمـة البحـر. والأُخـرى صورة الذهاب إلى عالمٍ غزير العلم والاستماع إلى كلامه، وهذه الصـورة هـي التي توحي بها كلمة الحديث.

وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككلٍّ، ونـرى أيّ هـاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغوي العـامّ. أي: إنّ هـذا السـياق إذا أُلقـي على ذهن شخصٍ يعيش اللغة ونظامها بصورةٍ صحيحةٍ هل سوف تسـبق إلى ذهنه الصورة الأُولى أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أنّ إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغوي العامّ، ولنفرضها الصـورة الثانيـة، يكـوّن للسياق ككلٍّ ظهورٌ في الصورة الثانية، ووجب أن نفسّر الكلام عـلى أسـاس تلك الصورة الظاهرة[1].

وعلى ضوء التعريف السابق فالسياق عبارةٌ عن بنيـة أو شـكل الكـلام الذي يتضمّنه اللفظ المبحوث عنه، وقرينة السـياق عبـارةٌ عـن دلالـةٍ لفظيّـةٍ

(١) دروس في علم الأصول ١: ١٠٣-١٠٤.

وعقليّةٍ تلازم الكلام.

ولعلّ قولهﷺ: «**من كنت مولاه، فهذا علي مولاه**» في حديث الغدير مصداقٌ للقرينة اللفظيّة والعقليّة. فمن جانبٍ تشكّل العبائر الواردة قبل هذا المقطع وبعده قرينةً سياقيّةً، كما أنّ حكم العقل بالمحبّة واضحٌ لا يحتاج إلى تمهيدٍ وتدبيرٍ، فيشكّل قرينةً عقليّةً.

والقرينة اللفظيّة وان كانت تستخدم غالباً في قرينة السياق، إلاّ أنّ القرينة السياقيّة قد تكون عقليّةً؛ لأن كليهما يستكشف منه معنى النص.

ومن تطبيقات البحث في «تفسير الميزان» يُلاحظ: أنّ قرينة السياق قد تكون من سنخ القرينة العقليّة، كما لوحظ في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ**﴾[1]؛ فإنّ (من) تدلّ على التبعيض، كما هو المتبادر من السياق؛ لأنّ نوحاًعليه السلام قال لأُمّته (إذا عبدتم الله واتقيّتموه وأطعتموني ﴿**أَنْ اعْبُدُوا اللهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِي**﴾، يغفر الله بعض ذنوبكم التي اقترفتموها إلى زمان الخطاب، ولاتشمل المغفرة الذنوب قد ترتكب في المستقبل؛ ضرورة أنّ ذلك يجعل التكليف عبثاً، فنستخلص أنّ (من) في الآية الكريمة ليست بيانيّةً؛ لأنّ ذلك يعني غفران كلّ ذنبٍ: سواء في الماضي أو المستقبل[2].

---

(١) سورة نوح، الآية: ٤.

(٢) راجع الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٧.

التعريف المختار

السياق أو قرينة السياق عبارةٌ عن القرائن اللفظيّة اللاحقة بالكلام، كما يُطلق عادة على القرينة العقليّة. وعلى هذا الضوء إذا أردنا تعريف السياق بنحوٍ منسجم مع التطبيق الغالب والسائد له نقول:

السياق عبارةٌ عن خصوصيّاتٍ في الجملة أو الجمل يمكن استخلاصها من ترابط وانسجام البنية الواحدة ومن خلال الارتباط المضموني والموضوعي في النصّ[1].

والوحدة الموضوعيّة في سياق الجملة الواحدة ممّا لا ينبغي الارتياب فيها، إلاّ أنّ المهمّ في السياق هو الترابط والانسجام البنيوي واللفظي. أمّا في الجمل المتعدّدة عامّةً والآيات القرآنيّة خلصّةً فلابدّ في تحقّق السياق من توافر الوحدة الموضوعيّة والمضمونيّة علاوةً على الانسجام والترابط اللفظي، كما

---

(١) هناك تعريفات أُخر للسياق:

منها: أن نقصد بالسياق الجوّ العامّ الذي يحيط بالكلمة وما يكتنفها من القرائن وعلامات. أُنظر: كيف نفهم؟ (محمّد رضا الحسيني): ١٢٥.

ومنها: أنّ يُقال: إنّه عادةً ما تتوافر في الخطابات والكتابات قرائن في ذيل وصدر العبارات تفيد معنىً خاصاً للجملة وتحدّد المقصود منها، وهذا المعنى يسمّى اصطلاحاً بالسياق. راجع حول معرفة القران (محمد علي الكرامي): ٥١.

ومنها: السياق نوع من الخصوصيّة في المفردات والعبارات والخطاب يتولّد من تلاحم المفردات والجمل وارتباطها. أُنظر: منهج علم التفسير: ١٢٠.

تلعب الوحدة الموضوعيّة دوراً فاعلاً في السياق فيما يرتبط بـالنزول المكّـي أو المدني، والنزول الدفعي والتدريجي للقرآن.

ترابط نزول الآيات

تقدّم: أنّ من اركان السياق الوحدة والترابط البنيوي واللفظي للكلام، ولكي يتحقّق السياق في الآيات القرآنيّة ينبغي إحراز تتـابع وتـرابط النـزول؛ لاتّفاق المفسّرين على تغاير موقع بعض آيات القرآن عن موقعها أثناء النزول، فكم من آيةٍ نزلت في المدينة، ولكنّها أُدرجت في الآيـات المكّيّـة، أو نزلـت في أواخر عصر المدينة، ولكنّها دوّنـت في السـور التـي نزلـت في أوائـل العصرـ المدني، كما أنّ بين بعض الآيات المترادفة والمتابعة مدّةً زمنيّةً طويلةً من ناحيـة النزول.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك الترتيب الحالي للآيات ٢٣٤ و٢٤٠ مـن سورة البقرة؛ إذ الآية الأُولى ناسخةٌ[١] والثانيـة منسـوخةٌ[٢]، مـع أنّ القاعـدة تقتضي نزوله الناسخ بعد المنسوخ.

ومنها: أنّ الآيات الأُولى من سورة الممتحنة نزلت في فتح مكّة في السنة

---

(١) أي: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾.

(٢) أي: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾.

الثامنة من الهجرة، بخلاف الآيات الواردة في أواخر السورة التي تتحدّث عن صلح الحديبيّة النازلة في السنة السادسة منها.

ومنها: ما يظهر من سياق سورة الأحزاب وما ذكره المفسّرون من أنّها نزلت في مناسباتٍ مختلفةٍ، فآياتها الأُوّلى (١ - ٣) نزلت بعد معركة أُحد في السنة الهجريّة الثالثة، والآيات (٩ – ٢٥) مرتبطةٌ بمعركة الأحزاب التي وقعت في السنة الهجريّة الخامسة، والآيات (٢٦ – ٢٧) فيها إشارةٌ إلى قصّة يهود بني قريضة بعد معركة الأحزاب.

وعليه فلا يمكن الخروج بنتيجةٍ من ترتيب الآيات المتابعة، بل يجب إحراز الارتباط والتتابع الموضوعي؛ لنطمئنّ بأنّ هذه المجموعة من الآيات تتعرّض لموضوعٍ واحدٍ من جهةٍ، وأنّ وقوعها متتابعةً يعني أنّها نزلت في زمانٍ واحدٍ من جهةٍ أُخرى.

يقول العلاّمة الطباطبائي حول عدم دلالة الارتباط البنيوي والظاهري على وحدة السياق:

ليس مجرّد وقوع الآية بعد الآية أو قبل الآية يدلّ على وحدة السياق، ولا أنّ بعض المناسبة بين الآية وآيةٍ يدلّ على نزولها دفعةً واحدةً أو اتّحادهما في السياق[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٦.

توقيفية ترتيب الآيات

يعتقد بعض الباحثين أنّ الترتيب الحالي لآيات القرآن توقيفي مطابقٌ لما أمر به النبيﷺ، بل ادّعى آخرون الإجماع عليه[١]. ويُلاحظ: أنّه لم ينعقد إجماع المسلمين على هذا القول؛ لأنّ عدةً منهم اختاروا أنّ الترتيب الحالي للآيات من اجتهاد الصحابة[٢].

إلاّ أنّ الكلام هنا فيما إذا قلنا بأنّ ترتيب الآيات القرآنيّة توقيفي، فهل يمكن عن هذا الطريق استخلاص ترتيب نزول الآيات وبالتالي إثبات وحدة السياق؟

أفاد بعض المحقّقين أنّ الأمر كذلك[٣]؛ مستدلاً بأنّ أمر النبيﷺ بوضع الآيات في غير موضع نزولها لم يكن بلا حكمةٍ ومناسبةٍ. وعلى هذا الضوء يمكن معرفة وحدة السياق وتناسب الآيات. إلاّ أنّ هذا الاستدلال غير تامٌّ؛ لأنّه وإن كان لا شكّ في حكمة قول النبيﷺ وفعله، ولكن

---

(١) البرهان في علوم القران ١: ٢٥٦، النوع الرابع. أمّا ما يتعلّق بترتيبه فأمّا الآيات في كلّ سورةٍ ووضع البسملة أوائلها فترتيبها توقيفي بلا شكٍ ولا خلافٍ فيه.

(٢) راجع بحار الأنوار ٣٥: ٢٣٤.

(٣) التمهيد في علوم القران ١: ٢٨٠. إنّ ما ثبت قليلاً خلاف موضعه الأصلي فإنّما كان بأمر النبي وبإرشاده الخاصّ، فلا بدّ من مناسبةٍ ملحوظةٍ في ذلك، وكفى بذلك في حكمة السياق.

الحكمة في باب ترتيب الآيات لا تختزل في وحدة السياق؛ إذ ما أكثر وجوه الحكمة من أوامر النبيﷺ التي لا يدلّ عدم وجدانها على عدم وجودها.

أصالة السياق

ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ الترتيب الحالي لآيات القرآن الكريم مطابقٌ لترتيب نزولها، وذكروا أنّ موارد الاختلاف قليلةٌ في جميع آيات القرآن، وبنوا على هذا التصوّر أنّ الأصل في آيات القرآن الكريم وحدة السياق، ولذا استندوا إلى أصالة السياق في الموارد التي لا دليل واضح على كون الترتيب الحالي فيها للآيات على خلاف النزول. وفي النتيجة توصّلوا إلى إثبات قرينة السياق(١).

وقد أُشكل على هذه النظريّة بأنّ الأصل في البحث ليس بمعنى الأصل العقلي نظير أصل البراءة العقليّة أو الأصل الشرعي نظير البراءة الشرعيّة؛ لأنّ تطابق ترتيب الآيات مع الترتيب النزولي ليس من البديهيّات العقليّة ليكون مقتضى الأصل العقلي، ولا دليل شرعي عليه ليكون مقتضى الأصل الشرعي. نعم، قد يُقال في هذا الإطار: إنّ الأصالة هنا بمعنى الأصل العقلائي، أي: إنّ

---

(١) التمهيد في علوم القران، ج١، ص٢٨٠. قال العلاّمة معرفت: وينبغي أن لا تتغافل جانب أصالة السياق في الآيات؛ فإنّها محفوظةٌ حسب طبيعتها الأوّليّة، بمعنى: أنّ الأصل الأوّلي هو البناء على أنّ الترتيب القائم هو ترتيب النزول، إلاّ إذا ثبت خلافه بدليلٍ، ولم يثبت إلاّ نادراً.

الكاتب أو المتكلّم غالباً ما يُنظّم موضوعاته متطابقةً مع ترتيبها في ظرف البيان، وقد يجري على خلاف ذلك في بعض الموارد، فإذا شُكّ في موردٍ، أُخذ بنظر الاعتبار ما هو الغالب من أُسلوب الكاتب. ولكن هذا لا يجري في القرآن، بمعنى: أنّه لم يثبت أنّ الترتيب الغالب لآيات القرآن مطابقٌ لترتيب نزولها[1].

وهذا الإشكال ليس وارداً على النظريّة المزبورة؛ لأنّ هذه النظريّة تبتني على أصلين:

الأوّل: توقيفية نظم الآيات وترتيبها.

الثاني: نزول الخطاب القرآني على أساس المنهج المعهود لدى العقلاء؛ لأنّ الله تعالى وإن استعمل في الخطابات والمضامين القرآنيّة أساليب أدبيّةً ومناهج بيانيّةً خارقةً للعادة، إلاّ أنّه تكلّم في الأصل في ضوء المنهج العقلائي المعهود في باب المحاورة والمفاهمة.

ومع الالتزام بهذين الأصلين يمكن المصير إلى أنّ الأصل الأوّلي في آيات القرآن الكريم ترتيبها متطابقةً مع النزول وعدم وضع آيةٍ مكان أُخرى، إلاّ أن يُقوم دليلٌ محكّمٌ على استبدال الآيات ووضع إحداها مكان الأُخرى، كما ذُكر ذلك في بعض الروايات.

إذن يمكن القول: كما أنّ المعروف بين العقلاء انسجام نظام كتابة

---

(١) منهج البحث في تفسير القرآن: ١٤١-١٤٢.

الموضوعات المطروحة من قبل وتوافقها مع نظام الإلقاء إلاّ في موارد قليلة يقع فيها الاستبدال لظروفٍ خاصّةٍ، فكذلك الأصل في المقام وهو توقيفيّة ترتيب الآيات، وأنّ الترتيب التدويني لآيات القرآن أيضاً متطابقٌ مع أوامر النبيﷺ، وقد سار النبي على ضوء المنهج العقلائي. إذن فالأصل الأوّلي هو تطابق الترتيب التدويني للآيات مع ترتيبها النزولي والصدوري.

إلاّ أنّنا نعتقد أنّ هذه الأصالة ليس لها أثرٌ في إثبات وحدة السياق؛ لأنّ الأثر المترتّب عليها هو تتابع وترابط نزول الآيات، وهذا أحد أركان ومكوّنات السياق. إلاّ أنّ هناك ركناً آخر هو الوحدة أو الترابط الموضوعي والمضموني، فما لم يتحقّق فلا ثمرة في إحراز ترتيب النزول، كما في الكثير من الآيات التي يوجد تطابقٌ فيها بين تدوينها وترتيب نزولها، ولكن بسبب الاختلاف الموضوعي والمضموني لاتجري فيها قاعدة السياق. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ القاعدة العقلائيّة المتقدّمة لا يثبت بها أصالة السياق، بل يُستفاد منها أصالة تطابق الترتيب التدويني مع الترتيب النزولي، وهو جزء السياق لا كلّه. إذن فهذه مغالطةٌ من نوع مغالطات الجزء والكلّ.

تنبيهات

١. يمكن الإشارة إلى ثلاثة فروضٍ في سياق الآيات:

أ) وقوع الآية مورد البحث بعد الآيات المرتبطة معها بوحدة السياق.

ب) وقوع الآية مورد البحث قبل الآيات المرتبطة معها بوحدة السياق.

ج) وقوع الآية مورد البحث بين الآيات المرتبطة معها بوحدة السياق.

ولا خلاف بين هذه الفروض من جهة حكم السياق، إلاّ أن يُقال: إنّ السياق في الفرض الثالث أقوى من ناحية الدلالة من الفرضين الآخرين.

ثمّ لو اتّفقت الوحدة الموضوعيّة في آيةٍ، فلابدّ من إحراز وحدتها البنيويّة. فالآية الكريمة القائلة: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[1] ترتكز وحدة الموضوع فيها على طاعة الله ورسوله وأُولي الأمر، وبالاستناد إلى أصل وحدة حكم المعطوف والمعطوف عليه وعطف أُولي الأمر على الرسول تثبت الوحدة البنيويّة والتركيبيّة، فتدلّ الآية على عصمة أُولي الأمر.

إنّ الوحدة الموضوعيّة في الآيات أصلٌ غالبي لا كلّي عامٌ؛ لأنّ وقوع الجمل المعترضة بين سائر الجمل التي تتحدّث عن موضوعٍ واحدٍ لا يتنافى مع الموازين العقلائيّة للمحاورات، كما لا يتعارض مع فصاحة الكلام وبلاغته، ولذا فاستخدام هذا الأُسلوب في القرآن الكريم لا يتنافي مع الإعجاز البياني له. ومن ذلك ما ورد في آية التطهير من الآية ٣٣ من سورة الأحزاب، وآية إكمال الدين ويأس الكافرين، أي: الآية الثالثة من سورة المائدة؛ فإنّ تغيّر الضمائر في آية التطهير (انهدام الوحدة البنيويّة) كتبدّل الموضوع في آية إكمال

---

(١) سورة النساء، الآية:٥٩.

الدين (انهدام الوحدة الموضوعيّة) شاهدٌ على عدم تحقّق السياق في كلا الآيتين، ما يعني انعدام أحد أركان السياق في كلّ آيةٍ منهما، والمركّب عدمٌ عند عدم أحد أجزاء تركيبه.

والنكتة الملفتة للنظر في هاتين الآيتين أنّ الأحاديث الواردة في أسباب نزولها لم تتعرّض للآيات السابقة عليها أو اللاحقة لها، فالروايات الواردة حول سبب نزول آية التطهير لا تشير إلى أزواج النبيﷺ عدا أُمّ سلمة التي ذُكرت بسبب انعقاد اجتماع أهل البيتعليهم السلام في بيتها، كما أنّ الروايات الواردة في سبب نزول آية إكمال الدين ويأس الكافرين لم تتعرّض لصدر الآية المرتبط ببعض الأطعمة واللحوم المحرّمة ولا لذيلها، وهذا بنفسه دليلٌ واضحٌ على عدم وحدة السياق في الآيات المذكورة.

وهناك قرينةٌ أُخرى على عدم وحدة السياق في آية التطهير، وهي دلالة الآية على عصمة أهل البيتعليهم السلام، وحيث إنّ إجماع المسلمين منعقدٌ على عدم عصمة أحدٍ من أهل بيت النبيﷺ عدا أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين وبقيّة أئمّة الشيعة الإماميّة، يثبت اختصاص آية التطهير بهم وعدم شمولها لنساء النبيﷺ اللاتي تحدّثت الآيات عنهنّ قبل آية التطهير وبعدها.

قاعدة السياق في تفسير الميزان

لقاعدة السياق تطبيقاتٌ متعدّدةٌ ومتنوّعةٌ في تفسير الميزان، ومن المناسب في نهاية الفصل أن نذكر تطبيقات السياق فيه باختصارٍ.

١. المدني والمكّي من السور

وظّف العلاّمة الطباطبائي قاعدة السياق في تعيين المكّي والمدني من سور القرآن؛ إذ يعتقد أنّ الروايات المرتبطة بهذا الشأن لا تتمتّع باعتبارٍ كافٍ، ولذا لا سبيل إلى هذا الموضوع إلاّ بالتدبّر في سياق الآيات والإفادة من القرائن الداخليّة والخارجيّة، وقد صرّح في تفسير الميزان باتّباع هذا الأُسلوب[1].

كما يتّضح بالرجوع إلى تفسير الميزان أنّ العلاّمة قد أفاد من هذا الأُسلوب على نطاقٍ واسعٍ، فكان كثيراً ما يحكم بمدنيّة سورةٍ أو مكيّتها بقوله: (على ما يُستفاد من سياق آياتها).

٢. النزول الدفعي أو التدريجي للسور

ومن جملة المسائل التي استخلصها العلاّمة الطباطبائي من السياق النزول التدريجي أو الدفعي للسور القرآنيّة، وإليك بعض النماذج ذات

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٢٣٥.

الصلة:

أ) قال في تفسير سورة الأنعام: وسياقها- على ما يعطيه التدبّر- سياق واحدٌ متّصلٌ لا دليل فيه على فصلٍ يؤدّي إلى نزولها نجوماً. وهذا يدلّ على نزولها جملةً واحدةً، وأنّها مكّيّةٌ فإنّ ذلك ظاهر سياقها الذي وجّه الكلام في جلّها أو كلّها إلى المشركين[1].

ب) قال في تفسير سورة يونس: السورة- كما يلوح من آياتها- مكّيّةٌ من السور النازلة في أوائل البعثة، وقد نزلت دفعةً؛ للاتّصال الظاهر بين كرائم آياته[2].

ج) قال في تفسير سورة هود: والسورة- على ما تشهد به آياتها بمضامينها والاتّصال الظاهر بينها- مكّيّةٌ نازلةٌ دفعةً واحدةً[3].

د) قال في تفسير سورة النساء: ومضامين آياتها تشهد أنّها مدنيّةٌ نزلت بعد الهجرة، وظاهرها أنّها نزلت نجوماً لا دفعةً واحدةً وإن كانت أغلب آياتها غير فاقدةٍ للارتباط فيما بينها[4].

---

(١) المصدر نفسه٧: ٥.

(٢) المصدر نفسه ١٠: ٦.

(٣) المصدر نفسه١٠: ١٣٦.

(٤) المصدر نفسه ٤: ١٣٤.

٣. ترجيح القراءات

كما أفاد العلاّمة الطباطبائي من قاعدة السياق في باب القراءات المختلفة وترجيح بعضها، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلاَ إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ﴾[١].

قال العلاّمة الطباطبائي:

قُرئ بنصب (يقول)، والجملة على هذا في محلّ الغاية لما سبقها، وقرئ برفع (يقول)، والجملة على هذا لحكاية الحال الماضية. والمعنيان وإنّ كانا جميعاً صحيحين، لكن الثاني أنسب؛ للسياق؛ فإنّ كون الجملة غايةً يعلّل بها قوله: (وَ زُلْزِلُوا) لا يناسب السياق كلّ المناسبة[٢].

أي: لا يُقال: مسّهم البلاء والضيق لكي يقولوا: متى نصر الله؟ بل يُقال: مسّهم البلاء والضيق حتّى قالوا: متى نصر الله؟

٤. مرجع الضمير

ومعرفة مرجع الضمير في الآيات القرآنيّة ممّا أفاده العلاّمة من قرينة السياق، ولا بأس بذكر بعض الأمثلة:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٤.

(٢) الميزان في تفسير القران ٢: ١٥٩.

أ) قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾[(١)]: والأنسب لسياق الآيات التالية أن يكون مرجع ضميري الجمع في قوله: (كادُوا يَكُونُونَ) المشركين، وقد كانوا يزدحمون عليهﷺ إذا صلّى وقرأ القرآن يستهزءون ويرفعون أصواتهم فوق صوته، على ما نُقل. والمعنى: وأنّه لمّا قام النبيﷺ يعبد الله بالصلاة، كاد المشركون يكونون بازدحامهم لبداً مجتمعين متراكمين[(٢)].

وها هنا احتمالان آخران في مرجع الضميرين ذكرهما العلاّمة، إلاّ أنّه اعتبرهما لا يتلائمان مع السياق:

الأوّل: عود الضميرين إلى الجنّ، وأنّهم اجتمعوا عليه وتراكموا ينظرون إليه، متعجّبين مما يشاهدون من عبادته وقراءته قرآناً لم يسمعوا كلاماً يماثله.

الثاني: عود الضميرين إلى المؤمنين بالنبيﷺ المجتمعين عليه اقتداءً به في صلاته إذا صلّى وإنصاتاً لما يتلوه من كلام الله.

ب) قال العلامة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا* يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ﴾[(٣)]:

---

(١) سورة الجنّ، الآية:١٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن٢٠: ٥٠.

(٣) سورة المعارج، الآيتان:١٠-١١.

(يُبَصَّرُونَهُمْ) الضميران للأحماء المعلوم من السياق، والتبصير الإراءة والإيضاح، أي: يرى ويوضح الأحماء، للأحماء فلا يسألونهم عن حالهم؛ اشتغالاً بأنفسهم[١].

ج) قال في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ﴾[٢]:

ظاهر اتّساق الضمائر أن يكون ضمير (وَإِنَّهُ) للإنسان، فيكون المراد بكونه شهيداً على كفران نفسه بكفران نفسه علمه المذموم وتحمّله له. فالمعنى: وإنّ الإنسان على كفرانه بربّه شاهدٌ متحمّلٌ. فالآية في معنى قوله: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾. وقيل: الضمير لله. واتساق الضمائر لا يلائمه[٣].

٥. معاني الكلمات

فهم معاني كلمات القرآن من جملة المسائل التي أفادها صاحب الميزان من السياق، وإليك نماذج منها:

أ) قال في تفسير النبأ العظيم في قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنْ النَّبَإِ الْعَظِيمِ * الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾[٤]:

والمراد بالنبأ العظيم نبأ البعث والقيامة الذي يهتمّ به القرآن العظيم في

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٩.

(٢) سورة العاديات، الآية:٧.

(٣) الميزان في تفسير القران ٢٠: ٣٤٧.

(٤) سورة النبأ، الآية: ١-٣.

سوره المكّيّة، ولا سيّما في العتائق النازلة في أوائل البعثة كلّ الاهتمام. ويؤيّد ذلك سياق آيات السورة بما فيه من الاقتصار على ذكر صفة يوم الفصل وما تقدّم عليها من الحجّة على أنّه حقٌّ واقعٌ.

وقيل: المراد به نبأ القرآن العظيم. ويدفعه كون السياق بحسب مصبّه أجنبياً عنه وإن كان الكلام لا يخلو من إشارةٍ إليه استلزاماً[1].

ب) فجر الأمام في قوله تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾[2]: تعليل سادٌّ مسدٌ معلّله، وهو التكذيب بالبعث والإحياء بعد الموت، و«بَلْ» إضراب عن حسبانه عدم البعث والإحياء بعد الموت. والمعنى: أنّه لا يحسب أن لن نجمع عظامه، بل يريد أن يكذّب بالبعث؛ ليفجر مدى عمره؛ إذ لا موجب للإيمان والتقوى لو لم يكن هناك بعثٌ للحساب والجزاء. هذا ما يعطيه السياق في معنى الآية. ولهم وجوهٌ أُخر ذكروها في معنى الآية بعيدةً لا تلائم السياق، أغمضنا عن ذكرها[3].

ج) قال في بيان تسوية النفس في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[4]: والمراد بالنفس النفس الإنسانيّة مطلقاً. وقيل: المراد بها

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٦٠.

(٢) سورة القيامة، الآية: ٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٠٥.

(٤) سورة الشمس،الآيتان ٧-٨

نفس آدمعليه السلام. ولا يلائمه السياق، وخاصّةً قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ إلاّ بالاستخدام، على أنّه لا موجب للتخصيص[١].

د) قال في بيان البعث في قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللهُ أَحَدًا﴾[٢]: المراد بالبعث بعث الرسول بالرسالة، فالمشركون ينكرون ذلك. وقيل: المراد به الإحياء بعد الموت. وسياق الآيات التالية يؤيّد الأوّل[٣].

هـ) قال في تفسير الماء الغدق في قوله تعالى: ﴿وَأَلَّوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾[٤]: الماء الغدق الكثير منه، ولا يبعد أن يستفاد من السياق أنّ قوله: ﴿لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً﴾ مثلٌ أُريد به التوسعة في الرزق. ويؤيّده قوله بعده: ﴿لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾. والمعنى: وأنّه لو استقاموا - أي: الجنّ والإنس - على طريقة الإسلام لله، لرزقناهم رزقاً كثيراً لنمتحنهم في رزقهم. فالآية في معنى قوله: ﴿ولَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا واتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ والْأَرْضِ﴾[٥].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٩٨.

(٢) سورة الجنّ، الآية: ٧.

(٣) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٤٢.

(٤) سورة الجنّ، الآية: ١٦.

(٥) سورة الأعراف، الآية: ٩٦.

٦. معاني الآيات

ثمّ إنّ فهم معاني المفردات ومرجع الضمائر وما هو مرتبطٌ بفهم مفردات الآية وإن كان يشكّل أداة الفهم العامّ للآيات، إلاّ أنّ فهم معاني الآيات أحياناً منوطٌ بقرائن وشواهد أُخر منها قرينة السياق. وإليك المثال التالي:

قال تعالى:

﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ* فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾[1].

ولأجل أنّ يتّضح المعنى العامّ لهاتين الآيتين وما هو الموضوع فيهما لابدّ من الإفادة في ذلك من الآية السابقة عليها، أي: قوله تعالى: **﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾**[2]. والآية تتحدّث عن المشركين الذين كلّما تُتلى عليهم آيات القرآن، اخترعوا حججاً واهيةً، وطلبوا من النبيﷺ ترك

---

(١) سورة يونس، الآيتان: ١٦-١٧.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٥.

هذا القرآن والإتيان بقرآنٍ آخر أو تبديله.

وواضحٌ أنّ نفورهم من القرآن كان بسبب تخطئته لعقائدهم وأفعالهم الشرك وهو ما حدى بهم إلى الطلب منهﷺ إمّا الإتيان بقرآنٍ آخر أو الإبقاء عليه بشرط رفع الآيات التي تخالف عقائدهم ومناسكهم.

فأمر الله عز وجل نبيّهﷺ أن يقول لهم: أن ليس له الحقّ في تغييره وتبديله من تلقاء نفسه، وأنّه يتبع ما أُوحي إليه، ويخاف أن عصى ربّه عذاب يومٍ عظيمٍ.

إذن وردت الآيتان اللتان نريد تسليط الضوء عليهما بعد هذه الآية، وللعلاّمة تعليقٌ على الآية الأُولى منهما[1]. قال: وهذه الآية تتضمّن ردّ الشقّ الأوّل من سؤالهم، وهو قولهم: ﴿ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَـذَا﴾. ومعناها- على ما يساعد عليه السياق-: أنّ الأمر فيه إلى مشيّة الله لا إلى مشيّتي؛ فإنّما أنا رسولٌ، ولو شاء الله أن ينزّل قرآناً غير هذا ولم يشأ هذا القرآن، ما تلوته عليكم، ولا أدراكم به؛ فإنّي مكثت فيكم عمراً من قبل نزول القرآن، وعشت بينكم، وعاشرتكم وعاشرتموني، وخالطتكم وخالطتموني، فوجدتموني لا خبر عندي من وحي القرآن. ولو كان ذلك إليّ وبيدي، لبادرت إليه قبل ذلك، وبدت من ذلك آثارٌ، ولاحت لوائحه، فليس إليّ من الأمر شيء، وإنّما الأمر في ذلك إلى مشيّة الله، وقد تعلّقت مشيّته بهذا القرآن لا غيره. أفلا تعقلون؟

(١) المراد سورة يونس، الآية: ١٦.

وظاهر سياق الاحتجاج في الآيتين أنّ هذه الآية ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ من تمامها، والمعنى: لا أُجيبكم إلى ما اقترحتم عليّ من الإتيان بقرآنٍ غير هذا أو تبديله؛ فإنّ ذلك ليس إليّ، ولا لي حقٌّ فيه. ولو أجبتكم إليه، لكنت أظلم الناس وأشدّهم إجراماً، ولا يفلح المجرمون؛ فإنّي لو بدّلت القرآن وغيّرت بعض مواضعه ممّا لا ترتضونه، لكنت مفترياً على الله كذباً، ولا أظلم منه. ولو تركت هذا القرآن وجئتكم بغيره ممّا ترتضونه، لكنت مكذّباً لآيات الله، ولا أظلم منه[1].

وحاصل ما أفاده العلاّمة في بيان سياق الآيات (١٥-١٧) من سورة يونس ما يلي:

الأوّل: أنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ جوابٌ عن طلب المشركين الثاني حول القرآن الكريم، وهو طلب تصرّف النبي بالقرآن ورفعه للآيات التي لا تنسجم مع عقائدهم.

الثاني: أنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُمْ بِهِ﴾ جوابٌ عن طلب المشركين الأوّل من النبيﷺ بأن يأتي بقرآنٍ آخر يروق لهم.

الثالث: أنّ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾ إتمامٌ للأجوبة السابقة.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٢٨-٢٩.

٧. روايات أسباب النزول

وروايات أسباب النزول من المحاور التي خضعت لضابطة قرينة السياق في منهج العلاّمة؛ إذ ناقش في صحّة الكثير من الروايات الواردة في أسباب النزول أو انطباقها على الآيات المبحوثة. فلنذكر موردين منها:

أ) وردت روايات مختلفةٌ حول سبب نزول الآيات الأُولى من سورة يس، أي: الآيات الاثنا عشر منها، ووقع بمقتضاها التفكيك بين الآيات؛ إذ نزل بعضها في واقعةٍ معيّنةٍ، ونزل البعض الآخر في واقعةٍ أُخرى. وحاصل مناقشة العلاّمة بعد نقل هذه الروايات هو أنّ سياق الآيات لا ينطبق على هذه الروايات والقصص الواردة في أسباب النزول؛ لأنّ سياق الآيات منسجمٌ متناغمٌ ومُبيّن لحياة نوعين من الناس: الأوّل: أُولئك الذين لم يؤمنوا بالدين الإسلامي، والثاني: أُولئك الذين آمنوا به واتّبعوا القرآن.

مع أنّ دلالة هذه الآيات في ضوء روايات أسباب النزول متفكّكةٌ متفرّقةٌ، كما يُتبيّن أدناه:

١. قيل: إنّ قوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ مرتبطٌ بأُولئك الذين أنذرهم النبيﷺ من قريش أو عموم الناس.

٢. وقيل: إنّ قوله تعالى: ﴿انا جعلنا في إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلاَلاً فَهِيَ إِلَى الأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ لا يؤمنون﴾ وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ

سَدًّا﴾ ناظران إلى أبي جهل وأتباعه.

٣. وقيل: إنّ قوله تعالى: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾ نـزل في أبي جهل وقومه.

٤. وقيل: إنّ قوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ يختص بجمعٍ من الأنصار كانوا يعيشون في المدينة عزموا على ترك منازلهم البعيدة عن المسجد والإقامة بالقرب منه، وبنزول هذه الآية تراجعوا عن عزمهم هذا.

قال العلاّمة: الحقّ أنّ الآيات نازلةٌ دفعةً ذات سياقٍ واحدٍ تصف حال الناس وتفرّقهم عند بلوغ الدعوة ووقوع الإنذار على فرقتين، ولا مانع من وقوع القصّة واحتجاب النبيﷺ من أعدائه بالآيات[1].

ب) روى السيوطي في «الدرّ المنثور» أنّ قوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ﴾[2] نزلت في أصحاب بدر. وبعد نقله لهذه الروايات قال العلاّمة معلّقاً:

وقوع الجملة في سياق هذه الآيات - وهي مكّيّةٌ- يأبى نزولها يوم بدر أو في أهل بدر، وقد وقعت الجملة أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ وهي أيضاً في سياق آيات أهل

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١٧، ١٣٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٤٣.

الجنّة، وهي مكّيّة[١].

تلخيص واستنتاج

ويمكن لنا من خلال النظر بدقّةٍ إلى تطبيقات قرينة السياق في تفسير الميزان أن نخلص إلى القول بأنّ تطبيقات السياق في تفسير الميزان عديدةٌ، يمكن تنظيمها وجمعها، كما قمنا بذلك في الموارد السبعة المتقدّمة، ولأنّ استقرائنا لم يكن تامّاً فالموارد المزبورة ليست نهائيّةً.

ثمّ إنّ تطبيقات السياق ترتبط بآيةٍ أو آيتين أو بمجموعةٍ من الآيات أو بسورتين؛ إذ للسياق أنحاءٌ هي:

أ) السياق في ضمن الآية:

قال تعالى: ﴿أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللهِ شَطَطًا﴾[٢]. والآية أيضاً في معنى التأكيد لقولهم: ﴿لَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾. ومرادهم بسفيههم من سبقهم من مشركي الجنّ. وقيل: المراد إبليس، وهو من الجنّ. وهو بعيدٌ من سياق قوله: ﴿كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا﴾[٣].

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾[٤]. وهذا كلام

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٨: ١٣٩.

(٢) سورة الجنّ، الآية: ٤.

(٣) أُنظر الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٤١.

(٤) سورة نوح، الآية:٩.

نوحٍ لقومه وإيصاله لهم رسالة السماء. قال العلاّمة: ظاهر السياق أنّ مرجع ضمير (لهم) في الموضعين واحدٌ، فالمعنى: دعوتهم سرّاً وعلانيةً، فتارةً علانيّةً، وتارةً سرّاً، سالكاً في دعوتي كلّ مذهبٍ ممكنٍ، وسائراً في كلّ مسيرٍ مرجوٍّ[١].

ب) السياق في ضمن عدّة آياتٍ:

ج) السياق في سورتين:

وعلى خلاف بعض المفسّرين الذين حاولوا إيجاد المناسبات بين السور القرآنيّة، لم يمنح العلاّمة الطباطبائي هذا الموضوع مساحةً من الاهتمام، وأشار إليه في سورة قريش فقط قائلاً:

ولمضمون السورة نوع تعلّقٍ بمضمون سورة الفيل، ولذا ذهب قومٌ من أهل السنّة إلى كون (الفيل) و(لإيلاف) سورةً واحدةً، كما قيل بمثله في (الضحى) و(ألم نشرح)؛ لما بينهما من الارتباط، كما نسب ذلك إلى المشهور بين الشيعة. والحقّ أنّ شيئاً ممّا استندوا إليه لا يفيد ذلك[٢].

أركان السياق

وبالنظر إلى ما ذكر من نماذج للسياق في تفسير الميزان يمكن القول: إنّ السياق عبارةٌ عن الانسجام والارتباط في المعنى والمضمون في ظرف الارتباط

(١) الميزان في تفسير القران ٢٠: ٣٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٣٦٤.

اللفظي والبنيوي. وعلى هذا الأساس فللسياق ركنان:

الأوّل: الانسجام والارتباط المعجمي والمضموني.

الثاني: الانسجام والارتباط اللفظي والبنيوي.

إذن فكلٌّ من الركنين شرطٌ لازمٌ للسياق لا شرطٌ كاف فيه بمفرده.

ثمّ إنّ الانسجام والارتباط المضموني والمعجمي قد يكون قرينةً على فهم معنى الكلام، ولكن قرينيّته ليست من نوع قرينة السياق، كما أنّ الانسجام والارتباط اللفظي لايعدّ قرينةً على فهم معنى الكلام إلاّ إذا استلزم الانسجام والارتباط في المعنى. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[1] قال العلاّمة:

ظاهر اتّساق الضمائر أن يكون ضمير (وإِنَّهُ) للإنسان، فيكون المراد بكونه شهيداً على كفران نفسه بكفران نفسه علمه المذموم وتحمّله له.

فالمعنى: وإنّ الإنسان على كفرانه بربّه شاهدٌ متحمّلٌ. فالآية في معنى قوله: ﴿بَلْ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾. وقيل: الضمير لله. واتّساق الضمائر لا يلائمه[2].

فها هنا تلازمٌ بين الانسجام اللفظي والبنيوي وبين الانسجام الموضوعي والمضموني.

---

(١) سورة العاديات، الآيات: ٦-٨

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٣٤٦.

الفصل الخامس

الأحكام المسبقة ومكانة التفسير في علم الهرمينوطيقا

من البحوث المهمّة في الهرمنوطيقا دور الأحكام المسبقة في التفسير. أي: هل يتيسّر فهم النصوص وتفسيرها من دون الرجوع إلى الفروض والأحكام والمدركات المسبقة أم لا؟ وعلى الفرض الثاني هل الخطأ واردٌ في الأحكام المسبقة للفهم والتفسير أم لا؟ وعلى الفرض الأوّل واحتمال الخطأ في أحكام التفسير المسبقة هل هناك معيارٌ في تمييز الخطأ عن الصحيح في أحكام التفسير المسبقة أم لا؟ وإذا كان هناك مقياسٌ ومعيارُ من هذا النوع فما هو؟

وفي هذا المجال هناك مفرداتٌ ومفاهيم لها مساسٌ بمحلّ البحث مثل: الافتراض المسبق، والفهم المسبق، والتوقّع، والمسبقة السابقة، والبناء المسبق، والأحكام المسبقة.

أمّا مصطلحا (الافتراض المسبق) و(الفهم المسبق) فهما مصطلحان ورد ذكرها في بعض آثار الكتّاب المسلمين، كما أنّ مصطلح (التوقّع) استخدمه نيتشه، واستخدم هايدغر مصطلح (البناء المسبق)، كما لجأ رودلف بولتمان إلى اصطلاح (المعرفة المسبقة)، وأفاد غادمير من مصطلح (الحكم المسبق).

وهذه المفاهيم وإن كانت مختلفةً من ناحية الألفاظ ومتفاوتةً أحياناً في

طريقة توضيحها، ولكنّها ذات مفادٍ واحدٍ ومدلولٍ مشتركٍ، وهو أنّ الفهم والتفسير أو تأويل النصوص الدينيّة وغيرها لا يتبلور إلاّ على أساس مجموعة من البناءآت والارتكازات.

وقد اختزل أحد الكتّاب بحث الفهم المسبق والمعرفة المسبقة للمفسّر بوعيه ومعرفته الإجماليّة عن موضوع البحث والتفسير فقال:

متى حصل لدينا شيءٌ من العلم بموضوعٍ مّا من جهةٍ، وحصل لدينا علمٌ بأنّنا لا نعرف عن هذا الموضوع كلّ شيء، حينها يكون للفهم والتبيين معنى.

فإذا لم يكن لدينا أدنى معرفةٍ سابقةٍ عن موضوعٍ معيّنٍ، فلن يتولّد اهتمامٌ وشوقٌ لفهمه وتفسيره بوصفه عملاً إراديّاً، ولن يقع أيّ فهمٍ وتفسير[1].

كما أشار في موضعٍ آخر إلى أنّ ضرورة الفهم المسبق تنطلق من أنّ الفهم يبدأ من السؤال، ولا يُعقل السؤال عن شيءٍ من دون معرفةٍ بذلك الشيء. قال:

من يريد أن يفهم نصّاً، فهو في الواقع يبحث عن شيءٍ، ويفتّش عن ضالّةٍ له. والشخص الباحث في الواقع يسأل، والسائل لا بدّ له أن يعرف عن أيّ شيءٍ يسأل. فإذا لم يكن هناك معرفةٌ مسبقةٌ عن الشيء المسؤول عنه، لم يكتسب السؤال معنىً ولا وجوداً، ولا يمكن طرح أيّ سؤالٍ عن المجهول

---

(١) هرمينوطيقا الكتاب والسنّة: ١٧.

المطلق...»[١].

وقد اعتبر أنّ اللغة التي يُطرح السؤال من خلالها كالعلم الـذي يـرتبط به السؤال من شروط السائل[٢].

ثُمّ إنّ هذه المعلومات أو الارتكازات متقدّمةٌ على كلّ فهمٍ أو تسـاؤلٍ، وتُعد من الفهم المسبق أو المعرفة المسبقة لعمليّة الفهم والتفسير، ولكن لـيس ذلك هو المقصود عند علماء الهرمنوطيقا؛ إذ ليس مرادهم تقدّم هذه البنـاءآت المسبقة على عمليّة الفهم، بل المراد المسبوقات التي تـؤثّر عـلى صـياغة الفهـم والتفسير، لا التي تجعل الفهم أمراً ممكناً فحسب.

إنّ التجارب المعرفيّة المسبقة التي وردت في العبـارات المتقدّمـة تـرتبط بأصل الفهم أو التساؤل، لا بكيفيّة فهـم نـصٍّ مّـا أو تفسـير حادثـةٍ تاريخيّـةٍ وأمثالها، تلك المسالة التي طُرحت فيها آراءٌ كثيرةٌ، كما طُرح فيها بحث نسـبيّة المعرفة والفهم وإطلاقها. نعم، صرف المعرفة عـن موضـوع الفهـم أو اللغـة التي تمثّل الأداة لطرح السؤال وانتقال الفهم إلى الآخر أو العلم الـذي يتعلّـق به السؤال أو مسألة الفهم والتفسير ممّا لا ينكـره أحـدٌ، ولا يـؤثّر عـلى كيفيّـة الفهم والتفسير، ولا على مصير نسبيّة المعرفة أو إطلاقها.

نعم، ذكر الكاتب في موضعٍ آخـر علائـق المفسّرـ وتطلّعاتـه بوصـفها

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢.

عاملاً مؤثّراً ومحدّداً في الفهم والتفسير، وهي المسألة التي ترتبط ببحث الفهم المسبق أو الأحكام المسبقة في الهرمنوطيقا. قال:

وعلائق المفسّر التي تحدو به إلى السؤال عن النصّ وفهمه من مقدّمات فهم النصّ ومقوّماته ... إنّ كلّ سؤال يطرحه الإنسان نابعٌ من توقّعٍ أو علقةٍ خاصّةٍ، وهذه العلقة وذلك التوقّع يتناسبان مع المعارف المسبقة التي هي مقوّمات سؤاله.

إنّ السؤال مسبوقٌ دائماً بالترقّب والتوقعّ والعلقة ... والنقطة المهمّة أنّ هذا التوقع ليس مجرّد حالةٍ نفسيّةٍ، بل من مقدّمات عمليّة التفسير ومقوّمات الفهم، بمعنى: أنّ المفسّر يستطيع الحصول على جوابٍ من النصّ فيما يترقّبه من الأجوبة.

وهذا التوقع يُوجب أن لا ينتظر المفسّر ـ من النصّ الفلسفي جواباً تاريخيّاً، ولا من النصّ التاريخي جواباً فلسفيّاً.

ان الخطأ أو الاشتباه في تفسير نصٍّ مّا من آثار الخطأ والاشتباه المعلومات والتوقعات والعلائق المسبقة، ما يوجب الوقوع في الخطأ والاشتباه في طرح الأسئلة، والوصول إلى تفسير غير صحيح قطعاً[1].

وأمّا علائق المفسّر وتوقّعاته ومدى تأثيرها على الفهم والتفسير فهل يمكن اجتنابها أم لا؟ هذا ما سنتناوله في الأبحاث القادمة. وكيفما كان،

(١) هرمينوطيقا الكتاب والسنّة: ١٧.

فالمسألة المذكورة ذات صلةٍ ببحث التجارب الذهنيّة السابقة أو المعلومات المسبقة في الهرمنوطيقا.

نعم، هناك اتّفاقٌ على أنّ إبداء الرأي والحكم في نصٍّ أو موضوعٍ قبل دراسته وبحث جوانبه غير وجيهٍ في عرف العامّة والعلماء، كما أنّ الحكم على الحوادث والتجارب الماضية بمقاييس الزمن الحاضر مع غضّ النظر عن خصائص الماضي بصورةٍ مطلقةٍ حكمٌ خاطئ وفاسدٌ جدّاً.

يقول ريتشارد بالمر في هذا الخصوص:

إنّ مفهوم اطلاق الفهم والتأويل وتجريده من الأحكام المسبقة للعقيدة الحاكمة على الزمان واضحٌ لدينا.

نحن نقول: إنّ الحكم بمعايير اليوم على نتاج الماضي ممّا يبعث على السخرية. إذن فهم المراد من علم التاريخ لا يتحقّق إلاّ من خلال التحرّر من تدخّل الأفكار والقيم الشخصيّة في الحكم على موضوعٍ، والتفكيك النظري التامّ لعالم أفكار الماضي وقيمه[1].

ثمّ يذكر بالمر موقفين تجاه معرفة التراث الأدبي المرتبط بالماضي وهما: الآثاريّة والشكليّة. أمّا لآثاريّون فذهبوا إلى أنّ تحميل الإدراك والفهم الخاصّ بالزمن الحاضر على فهم موروثات الماضي غير صحيح، واعتقدوا أنّ تحميل مثل هذه العناصر مانعٌ من المعرفة الصحيحة لجوهر هذه الآثار. وفي المقابل

---

(١) علم هرمنوتيك (علم الهرمينوطيقا): ١٩٩-٢٠٠.

الإدراك العقلي لها شيئاً هاماً، ومن هنا اعتبروا الأحكام المسبقة أحكاماً فاسدة غير منسجمةٍ مع الفهم الصحيح. يقول غادمير:

من الأحكام المسبقة والعناصر المقوّمة لعصر التنوير محاربة الأحكام المسبقة[1].

إنّ الأحكام المسبقة بالمعنى المعهود في عصر التنوير ليست أحكاماً خاطئةً في نظرنا، بل الخطأ في رؤية هذه الثلّة من مفكّري عصر التنوير في تخطئة مثل هذه الأحكام؛ لأنّ هذه الرؤية كانت متطرّفةً ومخالفةً لأصول العقل البشري، الأمر الذي لا يقرّ به العقل السليم.

ثمّ إنّ هناك مسائل عديدةً وعميقةً متعلّقة بحياة الإنسان لا يستطيع العقل حلّها بنفسه، ولذا فتدخّل الوحي في الهداية وإنارة أُفق الحياة البشريّة ممّا لا مناص منه بحكم العقل.

وأمّا موقف الرومانسيّين فلم يكن واضحاً في هذا المجال وإن لم يتّفقوا تماماً مع العقليّين التنويريّين. واتّخذت الحركة الرومانسيّة موقفاً معارضاً تجاه النزعة العقليّة السائدة في عصر التنوير التي كانت تعتقد أنّ العالم كالماكنة وأنّ العقل مزوّدٌ بما يحيط بجميع أسرارها.

كما آمن الرومانسيّون بوجود جوانب فنّيّة وذوقيّةٍ وشعوريّةٍ في هذا العالم، ومع هذا قيل: إنّ الهرمنوطيقا الرومانسيّة كانت متوافقةً في الأصل مع

---

(١) الحقيقة والمنهج: ٢٧٠.

نظرة القائلة القول بعدم صحّة الأحكام المسبقة وأنّها آفة الفهم الصحيح للنصوص. ولكنّ المتبينات القبليّة أو الأحكام المسبقة في الهرمنوطيقا الفلسفيّة المعبّر عنها بصيغ مختلفة تعدّ من أُصول التفسير وشروطه، وأنّ علماء الهرمنوطيقا الفلسفيّة بدلّ أنّ يتحدّثوا عن ضرورة الأحكام المسبقة وعدمها راحوا يبحثون عن ضرورتها ولزومها الفلسفي، معتقدين أنّ الفهم كالتفسير لا يتحقّق من دون أحكامٍ مسبقةٍ.

ويرى غادمير أنّ الأحكام المسبقة ليس لها تأثيرٌ سلبي لازمٌ، كما لا يمكن الفرار منها.

يقول في كتابه «الحقيقة والمنهج» حول أهمّيّة الأحكام المسبقة ومكانتها:

إنّ مقدار ما تشترك به أحكامنا المسبقة في بناء وجودنا أكثر من أحكامنا. ويضيف قائلاً: إذا استخدمنا هذه القاعدة المحرّكة، فسوف نعيد المفهوم الإيجابي للأحكام المسبقة إلى مكانه الصحيح، أي: المفهوم الذي انتزعه التنوير الفرنسي والإنجليزي من قلب استخدامنا اللغوي[1].

وللأحكام المسبقة في نظر غادمير تلك الحالة السلبيّة غير المقبولة في اصطلاح اليوم، ولكنّها لم تكن كذلك سابقاً، ولم تكن لتحرف الفهم البشري، بل كانت ذات آثارٍ إيجابيّة.

ويمكن البرهنة على أنّ الأحكام المسبقة في الأصل لم يكن لها ذلك

(١) همگانيت مسئلة هرمنوتيك، شموليّة مسألة الهرمينوطيقا، ص٩٤.

المعنى السلبي الذي نتداوله اليوم.

ولا يلزم أن تكون الأحكام المسبقة خاطئةً بنحوٍ يضرّ بالحقيقة بصورةٍ حتميّةٍ لا مفر منها.

ويتّفق غادمير مع شلاير ماخر في أنّ رسالة الهرمنوطيقا تتمثّل في بيان أُفق تحرير الإنسان من الفهم الخاطئ، ولكنّه يعتقد أنّ هذا لا يتمّ بنفي الأحكام المسبقة؛ إذ لا يُعقل أنّ يكون الإنسان ذا هويّةٍ تاريخيّةٍ وثقافيّةٍ، مع أنهّ أسير الأحكام المسبقة ومقهورٌ لها، وما يقع تحت اختيار الإنسان ممّا يمكن أن يحول دون الفهم الخاطئ هو إزاحة الأحكام المسبقة الخاطئة من طريقه.

ويصف شلاير ماخر علم الهرمنوطيقا بأنّه فنّ الاجتناب عن كلّ أنحاء الفهم الخاطئة.

الهرمنوطيقا - بالمعنى المنهجي الدقيق لها- كلّ ما يزيل الإسقاطات والتجارب المفضية إلى الفهم الخاطئ الناشئ من عامل الزمان والتغيّر في تطبيقات اللغة أو معاني المفردات أو مناهج التفكير. وهذا ليس وصفاً غير معقولٍ لرسالة الهرمنوطيقا..... . علم الهرمنوطيقا يجعلنا نتقبّل فكرة إلغاء كلّ عنصرٍ أجنبي دخيلٍ يدفعنا إلى الفهم المغلوط(١).

وينبغي التنبيه على أُمورٍ في ضوء كلامه المتقدّم:

١ . يتّفق شلاير ماخر وغادمير في أنّ رسالة الهرمنوطيقا هي الفهم

---

(١) شموليّة بحث الهرمنوطيقا: ٩١-٩٣.

الصحيح للنصوص، ولذا نرى أنّ الهرمنوطيقا الفلسفيّة كما بيّن غادمير تولي أهمّيّةً كبيرةً لمسألة النصّ والفهم الصحيح.

٢. ذهب غادمير إلى ضرورة وجود منهجٍ للوصول إلى الحقيقة، وما قيل من أنّ الغرض من تسمية كتابه بالحقيقة والمنهج للطعن في الهرمنوطيقا الرومانسيّة وتبنّيه أنّ الحقيقة متقدّمةٌ على المنهج أو لا ارتباط لها بها تصوّر خاطئ؛ لأنّه صرّح في العبارة السابقة أنّ علم الهرمنوطيقا تأمّلٌ منهجي غرضه إلغاء كلّ ما هو أجنبي أو دخيلٌ أو موجبٌ للفهم الخاطئ.

٣. من عوامل غربة النصّ وسوء الفهم المسافة الزمنيّة بين النصّ ومفسّره، والتغيّرات المتكرّرة الحاصلة في تطبيق اللغة ومعاني المفردات، والتحوّلات السائدة في مناهج التفكير.

نيتشه والتوقع

يرجع تاريخ ظاهرة الأحكام والمبتنيات القبليّة في الهرمنوطيقا إلى نيتشه «١٨٤٤-١٩٠٠»[١]. لقد تحدّث نيتشه - وهو من روّاد الهرمنوطيقا الجديدة- في أبحاثه حول فهم ومعرفة الإنسان عن (التوقع)؛ إذ يعتقد أنّ كلّ باحثٍ يتقدّم إلى معرفة الحقيقة بنظرٍ وترقّبٍ خاصٍّ. ومن هنا فلا أحد يستطيع الوصول إلى الحقيقة كما هي، وما يصل إليه الباحثون ليس إلاّ تأويلاً عن

---

(١) فردريك نيتشه فيلسوف ألماني درس اللغة والعلوم اليونانيّة في جامعات بن ولايبزيك.

الحقيقة في توقّعهم ونظرهم، ما يجعل الحقيقة ذات تأويلاتٍ غير محدودةٍ، ولكلّ واحدٍ من هذه التأويلات مبرر على أن أيّ واحدٍ منها لا يكشف عن الحقيقة بما هي. وبنظرة دقيقة يُنكر نيتشه وجود الحقيقة إنكاراً مطلقاً، ولا يعتقد بغير التأويلات الناجمة عن التوقّعات والتطلّعات.

كما سخر نيتشه من اعتقاد العلماء بوجود قوانين طبيعيّة، زاعماً أنّ منشأ هذا الاعتقاد يعود إلى التوقّعات الخاصّة عن الطبيعة، تلك التوقّعات التي بالمساواة أمام القانون وتريد بهذا الشعار إشباع غرائز الاتّجاه الديمقراطي الجديد. وعلى هذا الأساس تتحدّث عن المساواة أمام القانون، كما تتحدّث عن وحدة قوانين الطبيعة دعماً لرؤيتها. وفي معرض انتقاده لهذه الرؤية وإثبات عدم استناد هذا الاعتقاد إلى قاعدةٍ رصينةٍ، بل هو وليدٌ لتوقّع روّاد دعاة الديمقراطيّة، أشار إلى أنّ اتباع أصالة السلطة والحكم (مقابل العدالة والمساواة)، يستندون أيضاً في رؤيتهم إلى الطبيعة وكونها قائمة على الحاكميّة والتسلّط.

ويخلص نيتشه من هاتين الرؤيتين المتناقضتين إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الطبيعة لا تتضمّن قانوناً خاصّاً، وأنّ كلّ ما هو ملحوظٌ من تفسيراتٍ وتأويلاتٍ ناشئٌ من توقّعاتٍ بشريّةٍ خاصّةٍ[1].

وفي موضع آخر انتقد نيتشه بشدّةٍ الفلاسفة الذين قالوا بلزوم توسيط

---

(١) ما وراء الحسن والقبح: ٣٣.

العقل الأصيل في الوصول إلى الحقيقة كما هي، ونصحهم بالابتعاد عن هذه الرؤية؛ لاستحالة الوصول إليها؛ إذ الفيلسوف لا يلمس من الحقيقة - على فرض وجودها - سوى توقّعاته الخاصّة الناشئة من عواطفه وأحاسيسه وعوامل أُخرى جسميّة وروحيّة[١].

يقول نيتشه في رسالة (حول الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن إطار الاخلاق): ما هي الحقيقة؟ هي مجموعةٌ حيّةٌ من الاستعارات والتشبيهات والمجازات، وهي بإيجازٍ نتاج علاقاتٍ إنسانيّةٌ تمّ تحويرها وتجميلها شعريّاً وبلاغيّاً حتّى غدت مع كثرة الاستعمال تبدو لشعبٍ من الشعوب ذات مشروعيّةٍ وسلطةٍ مكرهةٍ، إلاّ أنّ الحقائق عبارةٌ عن أوهامٍ نسينا أنّها كذلك[٢].

ويقول في مذكّراته الأخيرة المنشورة تحت عنوان (حبّ السلطة):

ليست الحقيقة شيئاً موجوداً في مكانٍ مّا أو شيئاً العثور عليها، بل الحقيقة أمرٌ أن يخلق ويُصنع[٣].

وقال في موضعٍ آخر:

كلّ واحدٍ منّا يعيش في هذا العالم بتوقّعاتٍ خاصّةٍ، وكلّ واحدٍ منّا ينظر

---

(١) تصنيف الأخلاق، المقطوعة ١٢، نقلاً عن كتاب الهرمينوطيقا الجديدة: ٣٧-٣٨.

(٢) بنية الهرمينوطيقا: ٨٥

(٣) المصدر نفسه: ٨٥

إلى زاويةٍ خاصّةٍ في الزمان والمكان. ومن الواضح أنّ عينين اثنتين لا تبصران شيئاً واحداً.

هناك أنواع كثيرة من العيون، إذن فهناك حقائق متكثّرةٌ، ومن هنا فلا وجود للحقيقة[1].

نقد ونظر

يمكن أنّ نستخلص من كلام نيتشه حول الواقع والحقيقة والتأويل والتوقّع والتطلّع أُموراً:

١. لم يُنكر نيتشه أصل واقعّية العالم، بل اعترف بواقعّية الإنسان وميوله وتأويله وتوقّعاته التي هي من سمات الإنسان.

٢. أنكر نيتشه الحقيقة بوصفها معنىً ثابتاً في النصّ أو في الظواهر الطبيعيّة والحقائق الاجتماعيّة، وليست الحقيقة في نظره وليدة توقّع الإنسان الناشئ من حبّ السلطة.

٣. الحقيقة متعدّدةٌ بتعدّد التوقّعات، ولا وجود للحقيقة، ما يبرّر النسبيّة والتعدّدية، وعليه فلا يمكن ترجيح معرفةٍ على معرفةٍ أُخرى.

ويُلاحظ عليه:

أ) إذا لم يكن للإنسان سبيلٌ إلى الحقيقة وكان تصوّره عنها ليس إلاّ

---

(١) المصدر نفسه: ٨٧.

توقّعاتٍ خاصّةٍ، فكيف يثبت نيتشه أصل واقعيّة العالم، مع أنّ نظريّته لاتقتصر على إنكار الحقيقة أو القول بنسبيّتها، بل يلزم منها إنكار أصل واقعيّة العالم؟! وعلى هذا الأساس لم يقدّم لنا فلسفةً خاصّةً، بل رجع القهقرى ورمى بنفسه في أُتون السفسطة وإنكار الواقع.

ب) لا يخفى: أنّ الحقيقة في الفلسفة ونظريّة المعرفة عبارةٌ عن مطابقة الإدراك الذهني مع ما يتبنّاه أو يختاره الإنسان بوصفه مقياساً في انطباق تصوّراته الذهنّية. ويعتقد الفلاسفة الواقعيّون أنّ الإدراك إذا طابق حقائق الواقع ونفس الأمر كان ذا حقيقة، وإلاّ كان إدراكاً خاطئاً. أمّا في المدرسة البراغماتيّة فالمعيار في الحقيقة هو القيمة العمليّة للأفكار والأُطروحات البشريّة، فيما اعتبر آخرون توافق عامّة البشر ـ أو معظمهم المعيار في حقيقة الإدراكات والأفكار البشريّة. وبالتأمّل في كلام نيتشه يتبيّن أنّ معيار الحقيقة عنده هو الميل النفساني عامّةً والميل إلى السلطة خاصّةً. وعليه فما ينسجم مع هذه الإرادة والميل له حقيقةٌ، وإلاّ فلا يعدو أنّ يكون وهماً.

وبالجملة: فإنكار الحقيقة من قبل نيتشه لم يكن بصورةٍ مطلقةٍ، بل أنكر الحقيقة بالنحو الذي يعتقد به الفلاسفة الواقعيّون.

ج) إنّ الرغبة في السلطة والميول النفسانيّة الإنسانيّة لا يُعقل أن تكون معياراً للحقيقة؛ لأنّهما وإن كانت بينهما وحدةٌ جنسيّةٌ أو نوعيّةٌ، إلاّ أنّهما متغايرتان من ناحية تعيّن المصداق والتكثّر الفردي ومتعارضتان في أكثر من

مورد، ومعه لابدّ أنّ نقول بصحّة المتناقضات، بمعنى القول بإمكان الضدّين والنقيضين، وهو من المحالات العقليّة والذاتيّة. وهذا الأمر - مع غضّ النظر عن الامتناع الذاتي العقلي- سيهدم القاعدة التي يستند إليها نيتشه في نظريته؛ لأنّه معه تصحّ النظريّة التي تقف على الضدّ منها، أعني: رؤية الفلاسفة الواقعيّين. ومن الواضح أنّه لا يمكن لإيّ نظريّةٍ أن تبطل النظريّة المنافسة لها إلاّ عندما تثبت صحّة مقولاتها وتُبطل صحّة النظريّة المنافسة لها.

والحاصل: أنّ نيتشه لو آمن بأصل امتناع التناقض، لبطلت نظريّته الحاكمة بأنّ معيار الحقيقة هو حبّ السلطة والميول البشريّة؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين. وإذا لم يؤمن بهذا الأصل، فلن يكون لنظريّته من الأساس قيمةٌ علميّةٌ ومنطقيّةٌ، ولا يمكن التعامل معها كنظريّة؛ لعدم إمكان إثبات بطلان نقيض نظريّته، والنظريّة التي لا تقوى على الفصل تسمّى نظريّته نسبيّةً جذريّةً، وينبغي أنّ توضع جانباً كنظريّةٍ عديمة الجدوى[1].

ومع الغضّ عمّا ذكر فإنّ الفلاسفة في الماضي والحاضر يرون أنّ صحة الآراء الفلسفيّة والعلميّة تُقاس بالواقع العيني، لا بالحبّ والميول النفسانيّة للأفراد، بل أيّد الواقعيّون الجهود التي تنصبّ على معرفة الحقيقة ولو كان الثمن فيها المال والسلطة.

ثمّ إنّ من الخطأ النظر إلى كلام نيتشه حول التوقّع والنسبيّة والتشكيك

---

(١) حلقه انتقادي، الحلقة النقديّة ، ص٦١.

المعـرفي وكـلام كـانط حـول التفكيـك بـين «نـومن *noumen*» و«فينـومن *phenomen*»[١] على أنّهما رؤية واحدةٌ؛ فإنّ كانط وإن أذعن أنّ (نـومن) وهـي الأشياء في ذاتها غير دخيلةٍ في نطاق معرفة الإنسان، وأنّ معرفة الإنسان عـن العالم محدودةٌ بحدود معرفة «فنومن» وهي الأشـياء كـما تبـدو للإنسـان وتظهـر لمنظومته الإدراكيّة، إلاّ أنّه يعتقـد أنّ المقـولات والمفـاهيم الذهنيّـة التـي تشـكّل صورة المعرفة واحدةٌ عند جميع الناس. ولذا يستطيع البشر كافّةً النـاس الوصـول إلى معرفة شيءٍ واحدٍ. وهذا الموقف يختلف كثيراً عن نظريّة التوقّع النيتشـيّة التـي تبرّر التعدّدية في المعرفة، هذا اللازم المنطقي لا يرد على رؤية كانط المعرفيّة.

نعم، يرد على نظرية كانط أمران:

الأوّل: ان إثبات الواقع العيني للعالم الخارجي غير ممكـنٍ عـلى أسـاس مقولات نظريّته؛ لأنّها تفترض أنّ ذهن الإنسان لا يمكن له أن يصـل إلاّ إلى الظواهر، مع أنّ بإمكاننا الوصـول إلى الحقـائق العينيّـة للأشـياء عـن طريـق الظواهر بالاستناد إلى قانون العلّيّة الحاكم بـأنّ انكشـاف الظـواهر في الـذهن معلولٌ للحقائق العينيّة في الخارج؛ لأنّ الظهور الذهني لهـا قابـلٌ للتحقّـق في ظروفٍ وشروطٍ خاصّةٍ. وعليه فليس المعلول هو نفس الذهن. إلاّ أنّ أصـل العلّيّة عند كانط من المقولات القبليّة والذهنيّة لا من الواقع الخـارجي، ولـذا

(١) أي الشيء في ذاته والشيء عندنا.

فالاستدلال على إثبات الحقائق والذوات العينيّة عن طريق أصل العلّيّة في النظام الفلسفي والمعرفي لكانط غير تامٍّ.

الثاني: أمّا إذا اعتبرنا أنّ مقياس الصحّة والحقّ في الأفكار والمدركات الذهنيّة هو مطابقة الذهن للعين، كما هو رأي مشهور الفلاسفة، فسيتعذّر حينئذٍ إثبات صحّة الأفكار ومطابقة المدركات الذهنيّة مع عالم الخارج، ما يلزم منه التشكيك المعرفي والقول بالنسبية في الفهم والمعرفة. فكانط وان سَلِم من لوث القول بالنسبيّة في الحقيقة؛ لتأكيده على أنّ المقولات الذهنيّة ثابتةٌ وعامّةٌ، إلاّ أنّه وقع في شراك التشكيك والنسبيّة في المعرفة.

مارتن هايدغر وبنية الفهم المسبق (المبتنيات القبلية)

تحدّث مارتن هايدغر « ١٨٨٩-١٩٧٦» الذي اقترن اسمه باسم الهرمنوطيقا الفلسفيّة عن البناء المسبق بدل التوقّع والترقّب عند نيتشه.

يرى هايدغر أنّ الفهم لا يتشكّل من دون بناءاتٍ وافتراضاتٍ مسبقةٍ، وأنّ بنية الفهم المسبق عنده تتكوّن من ثلاثة جوانب:

١. الوضع القبلي: وهو عبارةٌ عن الظرف أو النطاق الذي يتحقّق فيه الفهم؛ لأنّ الإنسان يعيش دائماً في ظلّ ظروفٍ وملابساتٍ خاصّةٍ ليس له دخلٌ في إيجادها وإن توَقّف عليها الفهم لا محالة.

٢. الرؤية القبلية: لا يتحقّق الفهم والتأويل لحقيقةٍ معينّةٍ إلاّ على

أساس توقّعات الإنسان وتطلّعاته وبناءآته القبليّة أن الفهم والتأويل بحاجة إلى وضعٍ مسبق وبناءٍ قبلي، ولكنّه ليس كافياً؛ لأنّ الفهم الكلّي القبلي لا يمنحنا فهم الخصوصيّات، بل لابدّ في فهم الأُمور الجزئيّة المهمّة جدّاً من رؤيةٍ قبليّةٍ.

إنّ الرؤية القبليّة للإنسان تكشف لنا كيف يجب أن نتعامل مع موضوع الفهم والتأويل. ولذا فإدراك ضرورة صنع الطاولة المتكوّنة من ارتباط قطع الخشب لا يُتصوّر بالمسمار والمطرقة، أي: لابدّ أنّ يكون لدينا رؤيةٌ وتصوّرٌ خاصٌّ عن المطرقة والمسمار أوّلاً لدخولهما في صنع الطاولة وأشباهها. وتفسيرنا لدوافع الحرب العالميّة الثانية بأنّها كانت توسّعيّةً سلطويّةً من خلال إدراكنا للسياسات التوسّعيّة السلطويّة.

وهذا الجانب من بنية الفهم المسبق يطلق عليه هايدغر التوقّع والترقّب، وهو في الحقيقة نفس المفهوم الذي وضعه نيتشه.

٣. التصوّر القبلي: إنّ الفهم والتأويل - علاوةً على ابتنائه على الوضع القبلي والرؤية القبليّة- يتوقّف على التصوّر القبلي، أي: توقّعات التأويل والمنهج الخاصّ اللازم لعمليّة الفهم والتأويل. ومثال ذلك أنّنا نمتلك معرفةً بهويّة المغتصبين الصهاينة، وعندما نسمع أنّ منازل الفلسطينيّين تهدّمت بالدبّابات الإسرائيليّة، يترسّخ الوعي السابق عندنا أكثر، وتستحكم رؤيتنا

السابقة حول هويّة هذا العدوّ الغاصب[١].

وعليه فهناك قرابةٌ بين الرؤية القبليّـة والتصـوّر القـبلي، وبـالتوفّر عـلى رؤية مسبقةٍ وتصوّرٍ قبلي عن حقيقةٍ مّا أو حادثةٍ من الحـوادث يقـوم الـذهن بتأويلها بطريقةٍ خاصّةٍ، ليحصل على فهمٍ أكمل عن الحدث الحاضر والرؤيـة القبليّة. يقول ديفيد جونزهوي:

يعتقد هايدغر أنّ الأشـياء لا يمكـن أن تُفهـم إلاّ مـن خـلال نسـيج التأويل، فلا يمكن القول: إنّ الفعل التأويلي مستقلٌّ عن المعنى. وعليه فنسيج المعنى هو تلك الظاهرة التي تجعل من تأويل شيءٍ أمراً ممكناً.

وهذا النسيج ليس واضحاً في كلّ موردٍ، ولكنّه يُهيء أرضيّة الفهم التي اصطلح عليها هايدغر بنية الفهم المسبق.

إنّ عمليّة تأويل الحوادث والظـواهر- كتنـاول المطرقـة والطـرق- لهـا ثلاث مراحل تشكّل أرضيّةً للفهم: الأُولى: أن يتوافر تصوّرٌ عامٌّ جـامعٌ عـن الحدث، وهي المرحلة التي أطلق عليها هايدغر الوضع القبلي أو البناء المسبق. وفي هذه المرحلة - وقبل أن يتّضح أيّ شيءٍ - نمتلك تصوّراً يمكن أن يشكّل خلفيّةً لنا عن كلّ الظروف المحيطة بالموضوع. غير أنّ هـذا التصـوّر العـامّ لا يعني أنّنا يمكن أن نبيّن شيئاً خاصّاً، فلا بدّ إذن بعد التصوّر العامّ عن الأشياء من الانتقال إلى المرحلة الثانية، وهي الرؤية القبليّة، وهي المرحلـة التـي يـبرز

---

(١) هايدغر والأسئلة الأساسيّة: ٤٢٠-٤٢٢.

فيها تصوّر منهجٍ مسبقٍ حول كشف الأشياء. ولكي يتّضح شيءٌ مّا بصورةٍ تامّةٍ في عمليّة التأويل لابدّ من توافر مفاهيم خاصّة يتمّ من خلالها الشروع بعمليّة التأويل. فتأتي حينئذٍ أهمّيّة المرحلة الثالثة الضروريّة قبل عمليّة التأويل الصريح، وهي مرحلة التصوّر القبلي.

وفي هذه المرحلة ندرك مسبقاً الطريق والمنهج الصحيح لتأويل شيءٍ معيّنٍ[1].

والذي يستدعي التأمّل حول بنية الفهم المسبق عند هايدغر هي اعتقاده أنّ كلّ معرفةٍ أو تأويلٍ يقوم على أساس هذه المراحل المتقدّمة على الفهم، وإلاّ فجميع التصوّرات القبليّة لا يعيّنها المؤوّل، بل البعض منها يفرضها الأفق المعرفي للعصر، ولا يُتوقّع أنّ أحداً يعمل على خلافها. وإذا فُرض أنّ أحداً عمل على خلافها، فسوف يعرّض نفسه لحملات النقد فعلى سبيل المثال هناك أُفقٌ معرفي قاضٍ بأنّ الحركة أمرٌ باطني داخلي، كما قال أرسطو في الفيزياء، فيفرز مفاهيم خاصّة من الكتلة والوزن والقوّة، كما يوجد أُفقٌ معرفي آخر يفسّر الحركة بأنّها أمرٌ ناشئٌ من عوامل خارج الجسم المتحرّك، فيفرز أيضاً مفاهيم خاصّة من الوزن والقوّة والكتلة.

ويظهر ممّا تقدّم: أنّ عدداً كثيراً من النتائج في الأُفق المعرفي الأوّل يمثّل تأويلاتٍ صحيحة وإن كانت غير صحيحةٍ في الأُفق المعرفي الثاني. والحاصل:

---

(١) هايدغر وتيّار الهرمينوطيقا: ٣٥٨.

أنّ التأويل أو الفهم لا يتبلور إلاّ ضمن الأُطر التاريخيّة التي تُصاغ فيها المفاهيم الصحيحة وغيرها.

أمّا الفلاسفة الميتافيزيقيّون فيفسّرون الحقيقة بأنّها الاتّساق بين الواقع والمقولات الحاكية عنه (أي: مطابقة الذهن للعين). ولكنّ الحقيقة في نظر هايدغر عبارةٌ عن الأفق الذي يظهر فيه الأمر الواقع، وهي الشيء الظاهر الذي تتحقّق فيه الموجودات. إذن فكلّ أُفقٍ معرفي تاريخي حاكٍ عن شيءٍ من الحقيقة[١].

نقد وتقييم

١. تعدّ المراحل الثلاث التي رسمها هايدغر حول بنية الفهم المسبق صحيحةً في الجملة؛ إذ لا يمكن التشكيك في أنّ كلّ موجودٍ من موجودات العالم - عدا الواجب الوجوب بالذات - مقيّدٌ بقيودٍ وحدودٍ، وهذه القيود تتجلّى أكثر في الموجودات الطبيعيّة، فما ظنّك بالحوادث والظواهر الاجتماعيّة والتاريخيّة المشتملة على قيودٍ ذات صلةٍ بالحياة الاجتماعيّة إلى جانب القيود الطبيعيّة؟! وكذلك الحال في فهم ومعرفة الإنسان بالحقائق الطبيعيّة أو الإنسانيّة؛ فإنّها بلا شكّ تتحقّق ضمن شروطٍ وظروفٍ خاصّة. إذن فالوضع القبلي الذي اعتبره هايدغر الجزء الأوّل من مركب البناء المسبق لعمليّة الفهم

---

(١) بنية الهرمينوطيقا: ٩٥-٩٦.

ممّا لا يمكن إنكاره أو التغاضي عنه.

ومن جهةٍ أُخرى فتأثير الظروف الخاصّة الحاكمة في حياة الإنسان على منظومته الذهنيّة والفكريّة بديهي في الجملة، ما يعني أنّ توقّع الإنسان ونظرته إلى الظواهر الطبيعيّة أو الحوادث التاريخيّة أو الأعمال الفنّيّة والأدبيّة تتأثر بالظروف والشروط الخاصّة الحاكمة على حياته.

لاحظ مثلاً أنّ نظرة الإنسان إلى الشخصيّات والمؤسّسات السياسيّة في المجتمع الذي تسوده العدالة والأمن تختلف عن نظرته إلى المجتمع الذي يسوده الظلم والفوضى. وقد ورد هذا المعنى في الأحاديث والروايات الشريفة، نحو ما ورد في نهج البلاغة من قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

«إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله، ثم أساء رجلٌ الظنّ برجلٍ لم تظهر منه حوبةٌ، فقد ظلم. وإذا استولى الفساد على الزمان وأهله، فأحسن رجلٌ الظنّ برجلٍ، فقد غُرّر»[1].

كما يبتني كلام الشهيد المطهّري في نظرة الفقيه القروي والفقيه المدني إلى المسائل المختلفة على هذه القاعدة؛ إذ يقول:

إذا قاس أحدٌ فتاوى الفقيه والتفت إلى نمط تفكيره في مسائل الحياة، لأدرك تأثير التجارب الذهنيّة المسبقة له تجاه العالم الخارجي على فتواه، فيتجلّى في فتاوى العرب المزاج العربي وفي العجم المزاج الأعجمي، وفي فتوى

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة ١١٤.

القروي المزاج القروي وفي فتوى المدني المزاج المدني»[1].

لا شكّ: أنّ نوع التفكير والتصوّر الذهني للإنسان حول شيءٍ أو ظاهرةٍ مّا يترك أثراً حول توقّعه وتطلّعه تجاه ذلك الشيء، كما أنّ طريقة تعاطي الإنسانِ مع إنسانٍ أو شيءٍ آخر تقع تحت تأثير نوع تفكيره وتصوّره الذهني. وعلى سبيل المثال: تتوقّف نظرة الإنسان إلى فردٍ بوصفه فيلسوفاً على توقّعه منه واختيار طريقةٍ خاصّةٍ للتعامل معه، نظير موقف الإنسان وتصوّره الذهني تجاه الأشياء الطبيعيّة مثل: الحجر والشجر والحيوان وغيرها. فلو كان الحجر عقيقاً أو معدناً ثميناً، كان التعامل معه بطريقةٍ، ولو كان عنصراً غير ذي قيمة أو ذا قيمةٍ يسيرةٍ، كان التعامل معه بطريقةٍ أُخرى.

وكذلك الحال إذا كان كتابٌ مقدّساً ووحياً مُسلّماً؛ إذ يكون له توقّعٌ وطريقةٌ خاصّةٌ، بخلاف ما لو كان نصاً بشريّاً أو وحياً محرّفاً؛ فإنّ له توقّعاً وطريقةً أُخرى.

٢. ما ذكره هايدغر في بنية الفهم المسبق بوصفه أصلاً فلسفيّاً ومعرفيّاً مقبول في الجملة، إلاّ أنّ ما ينبغي أن يقع موضوعاً للتقييم والنقد أمران:

الأوّل: هل هناك ظروفٌ وأوضاعٌ ثابتةٌ ومشتركةٌ على طول التاريخ وجاريةٌ في كلّ المجتمعات البشريّة؛ لكي تكون بنية الفهم المسبق ثابتةً عامّةً أم لا؟

---

(١) عشر مقالات: ١٢٢.

وهل يوجد تفاوتٌ وتعدّدٌ في الظروف والأوضاع والمبتنيات القبليّة بتعدّد العصور التاريخيّة والمجتمعات البشريّة، أم توجد ظروفٌ وأوضاعٌ وارتكازاتٌ قبليةٌ ثابتةٌ وعامّةٌ في عين وجود ظروفٍ وأوضاعٍ خاصّةٍ، بحيث يمكن القول بأنّ الأفهام البشريّة تجاه الحقائق الطبيعيّة والأعمال التاريخيّة والآثار الأدبيّة وغيرها على قسمين: ثابتٍ ومتغيّرٍ أو مشتركٍ وخاصٍّ.

فإن كان الجواب عن السؤال عن بالإيجاب، فلا يلزم القول بالنسبيّة في الفهم والمعرفة البشريّة، ولن تتغيّر معرفة الإنسان التاريخيّة والعصريّة والشخصيّة. أمّا إذا كان الجواب بالنفي، فيجب حينئذٍ الالتزام بالنسبيّة في الفهم والمعرفة.

الثاني: هل تقبل أفهام الإنسان في ظروف حياته الخطأ والصواب، أم أنّ كلّها صائبةٌ أو خاطئةٌ؟

وعلى الشق الأوّل لا يمكن التعويل على كلّ فهمٍ واعتباره فهماً صحيحاً معبراً محكماً، وعلى الشقّ الثاني يكون كلّ فهمٍ صحيحاً، فيما لا فهم صحيح على الشقّ الثالث.

٢. أمّا فيما يرتبط بالفقرة بالأمر الأول من النقطة (٢) فنقول: إنّه لا يمكن القول بالتعدّديّة والنسبيّة في الفهم والمعرفة؛ للوجوه الثلاث التالية:

الوجه الأُوّل: أنّ الواقع الذي يحكم عمليّة الفهم والفكر البشري وتاريخ المعرفة يكذّب هذه النسبيّة؛ لأنّ تاريخ المعرفة البشريّة مع وجود

الاختلافات يتوافر على أفهامٍ ثابتةٍ ومشتركةٍ، فالاعتقـاد بوجـود واقـعٍ، وأنّ نظام الواقع مبني على مبدأ العلّيّة، وأنّ الظواهر الطبيعيّة تؤثّر في بعضها، وأنّ الإنسان مفكّرٌ ذو إحساس وغرائز: كالغضب والعاطفة والصداقة والعـداوة والألم والسرور والمرض والسلامة ونظائرها، حالات وخصـائص واقعيّـة في حياة الإنسان.

والعدالة والشرف والصدق والأمانة فضائل إنسانيّة حسـنة، فـيما كـان الظلم والإسراف والكذب والخيانة رذائل قبيحة، وهذه القضـايا لـو لم تحـظ بإجماع الناس على طول التاريخ، لكانت مقبولةً لدى الأكثريّة منهم.

والحاصل: أنّ هناك أُصولاً ومفاهيم ثابتـةً لا تعـدّ ولا تحصى ـ في مجـال الحكمة النظريّة والعمليّة: كالفلسفة والعلوم الطبيعيّة والرياضيّات والأخلاق والسياسة والفنّ وفروع المعرفة الأُخرى، وإن لوحظ كذلك أفكارٌ ومدركاتٌ متضادّةٌ ومتفاوتةٌ كثيرة، ما يؤشّر إلى عدم إمكانيّة القول بالتعدّديّة المطلقـة في الفهم، بل ينبغي الإيمان بهما على حدٍّ سواءٍ.

الوجه الثاني: لو لم يثبت وجود أيّ فهمٍ وإدراك مشتركٍ، لم تكـن هنـاك إمكانيّـةٌ للحـوار العلمـي والديالكتيكيّـة المعرفيّـة؛ لأنّ كـلّ فـردٍ يسـتخدم المفردات والقضايا على هذا الفرض كان فهمه مغايراً لفهم الآخـرين، وعليـه لن يكون هناك مجالٌ للحوار والتفاهم في مناخ الاختلاف والتباين التامّ.

الوجه الثالث: أنّ التسليم بالنسبيّة المطلقة في الفهـم والمعرفـة البشريّة

يؤدّي إلى عدم الاعتماد على أيّة قاعدةٍ فلسفيّةٍ ومعرفيّةٍ وعلميّةٍ وهرمينوطيقيّة، بل يفضي إلى فشل الجهود التي قام بها هايدغر؛ لأنّ جلّ ما قدّمه حينئذٍ لن يعدو كونه نظريّةً شخصيّةً، وأنّ ما قاله حول الوجود والدازاين والفهم والبنية المسبقة لعمليّة الفهم ودور الهرمنوطيقا ناشئٌ من بنائه المسبق للفهم الخاصّ به، فلا يمكن تحميله على الآخرين.

وأمّا فيما يرتبط بالأمر الثاني من النقطة (٢) المتعلّقة بصحّة الأفهام المسبقة وعدمها فنقول: إنّه لاشكّ في استحالة اعتبار خطأجميع الأفهام المسبقة:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ذلك يستلزم عدم وجود فهمٍ غير صحيحٍ، ذلك لا ينسجم مع رؤية هايدغر التي انتقدت فلسفة المعرفة إبّان عصر التنوير بشدّةٍ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هايدغر صرّح بنفسه بخطأ بعض الأفهام المسبقة، كما قام ببيان خطأ افتراض عدم صحّة الأفهام المسبقة مطلقاً.

وبعد أن اتّضح أنّ الأُصول الصحيحة وغيرها حاكمةٌ على البناء المسبق للفهم الإنساني، وأنّ مقتضى البحث عن الحقيقة عند الإنسان هو تمييز الصواب عن الخطأ، لا بدّ من الاطّلاع على ماهية الملاك والمعيار الذي يميّز الحقيقة عن الخطأ. وفي هذا الصدد طُرحت آراءٌ مختلفةٌ: منها ما طرحه هايدغر قائلاً: إنّ كلّ فهمٍ مسبقٍ ناشئٍ من واقع الأشياء فهو صحيحٌ، وكلّ فهمٍ

مسبقٍ نابعٍ من تخيّل الإنسان فهو خاطئٌ[١].

ويُلاحظ: أنّ هذا الملاك الذي قدّمه هايدغر ليس له قيمةٌ علميّةٌ؛ لأنّ جوهر الكلام ينصب حول طرق تمييز الأفهام المسبقة الناشئة من واقع الأشياء عن الأفهام المسبقة النابعة من التخيّلات والأوهام. ولذا فهرمينوطيقا هايدغر عقيمةٌ من الناحية العمّلية من جهةٍ، كما يرد عليها إشكالاتٌ نظريّةٌ وفلسفيّةٌ من جهةٍ أُخرى.

يقول ديفيد كونز هوي بعد الإشارة إلى رؤية هايدغر حول تاريخيّة الإنسان:

يُعدّ نقد هايدغر لفكرة الواقعيّة وأدلّته لإثبات أولويّة الفهم التفسيري الحلقي مثيراً للقلق من الغاء الغاية العينيّة. فهل سيتمكّن العلماء والباحثون حينئذٍ من التحدّث بصورةٍ قطعيّةٍ عن الحقيقة أو على اعتبار ما توصّلوا إليه؟ وهل يُتاح للمحقّقين الحديث عن اعتدال مناهجهم في البحث والمناظرة العقلانيّة؟ وهل يمكن لهم استخدام معايير علميّة في قبال والرؤى النظريّة الخاطئة؟[٢]

---

(١) راجع كتاب الهرمينوطيقا الحديثة: ٣٦١و٣٩٦ الحلقة النقديّة: ٦٠، ورسالة الهرمينوطيقا: ٣٧.

(٢) الوجود والزمان: ١٥٣و١٩٥.

ثمّ أشار إلى تبرير هايدغر بهذا الخصوص:

يحاول هايدغر تبديد هذه المخاوف من خلال إضفاء درجةٍ من المشروعيّة على البحوث الواقعيّة، ومن خلال التأكيد على أنّ الأفهام المسبقة المؤثّرة في البحث والتحقيق لا يجب أن تبتني على تصوّرات العامّة واعتقاداتهم، بل لابدّ أن تقوم على الأشياء نفسها وتشخّصها... . ثمّ أضاف في معرض نقده: لقد استفاد هايدغر من السمة الجدليّة الملحوظة في نقده، ولكن تبقى رؤيته حول ثمرة ذلك مبهمةً ورمزيّةً[1].

مناقشة اخرى

كما يُلاحظ على نظريّة هايدغر حول البناء المسبق للفهم أنّ نظريّته لا تنجسم مع موقفه تجاه منهج الفلاسفة الكلاسيكيّين لاسيّما ديكارت وأتباعه؛ لأنّه تعرّض لهم لمجرّد أنّ لديهم رؤيةً موضوعيّةً وأنّهم يرتكزون في بحوثهم الفلسفيّة على التأسيسات الذهنيّة القبليّة، وهذا باعتقاده مانعٌ من ظهور حقيقة الوجود بما هي هي، بل يجعلها موضوعاً للدراسة من زاوية المفاهيم الذهنية القبليّة دائماً. إلاّ أنّ هايدغر - من خلال الالتزام بمنهجٍ فينومينولوجي وعن طريق ملامسة الواقع العيني والعملي مع حقيقة الوجود- يروم إظهار

---

(١) الحلقة النقدية: ٦٠-٦١.

تلك الحقيقة، كما هي في الدازاين[(١)]، وبالتالي الحصول على معرفةٍ فلسفيّةٍ أصيلةٍ.

كما أكّد هايدغر على مسألتين كان قد اقتبسهما من فيلسوفين:

الأولى: معرفة الحياة من نفس الحياة، لا عن طريق المفاهيم القبليّة. وقد التقط هذه الفكرة من ديلثاي.

الثانية: أنّ المنهج المنطقي المناسب لمعرفة الحياة هو نفس الحياة. وهذه الفكرة التقطها أيضاً من هوسرل.

لم يبيّن ديلثاي منهجاً منطقيّاً منسجماً مع معرفة الحياة، بل كان المنهج المناسب لهذا الهدف هو المنهج الفينومينولوجي الذي تعلّمه هايدغر من أُستاذه هوسرل.

تؤكّد الظاهراتيّة (الفينومينولوجيا) على ضرورة معرفة الظواهر معرفةً حدسيّةً قبل المعرفة المفهوميّة، بحيث تعطي لموضوع المعرفة فرصةً للظهور أمام العارف كما هو، مع أنّ هوسرل[(٢)] كان ينظر إلى ذوات الأشياء وماهيّاتها (القول بأصالة الماهيّة)، بخلاف هايدغر الذي كان ينظر إلى واقع الأشياء ووجودها (القول بأصالة الوجود)، وعلى أساس ذلك كان يعارض أيّ فكرٍ وبحثٍ يبدأ من الأُسس المفهوميّة والذهنيّة.

---

(١) خصوصيّة الذات.

(٢) مؤسّس الفينومينولوجيا [الظاهراتيّة].

وأراد هايدغر[1] أنّ يؤسّس لمنهجٍ يكشف عن الحياة من نفس الحياة، وقد نقل كلاماً لديلثاي مؤيّدٍ له حول ضرورة فهم الحياة من بطن الحياة في كتابه «الوجود والزمان»[2].

كان هايدغر يبحث عن منهجٍ وطريقةٍ للعبور ما وراء التصوّرات الغربيّة عن الوجود والوصول إلى جذورها وأُصولها، وقد وجد هذا المنهج في ظاهريّة هوسرل؛ لأنّ الفيومينولوجيا فتحت سياق المعرفة الظاهريّة ما قبل المفهوميّة، إلاّ أنّ هذا التصوّر حول الظاهراتيّة عند هايدغر يختلف تماماً عمّا أراده هوسرل؛ إذ في الوقت الذي رأى هوسرل ضرورة وضع عمليّة الوعي في مقام الذهن الاستعلائي، رأى هايدغر في هذه الأداة الحياتيّة عالم الوجود(الوجود التاريخي للإنسان).

والوجود - كما نشعر به في تجربة الحياة - من المقولات التي تصنع المفاهيم والأمكنة، وتساعدها على الهرب من الأفكار المحوريّة[3].

أمّا السؤال الأهمّ في هذا المضمار فهو: هل ينسجم مبدأ بنية الفهم المسبق مع تطلّعات هايدغر الوجوديّة؟ وهل البناء المسبق للفهم وخصوصاً جزئه الخاصّ بالافتراض المسبق لا يستلزم تحكيم الذهن وتوجيه الفكر

---

(١) كما هي رغبة ديلثاي.

(٢) الوجود والزمان: ٣٩٨.

(٣) علم الهرمينوطيقا: ١٣٧-١٣٨.

الإنساني إلى المعرفة الوجودّية أو معرفة الحياة كما هي؟

نعم، هناك فرقٌ واضحٌ بين المنحى الفلسفي لهايدغر وديكارت؛ إذ يبدأ ديكارت بحثه الفلسفي من التحليل الذهني، فيما يشرّع هايدغر من النظر إلى الوجود وظواهره في الطبيعة أو في حالات الإنسان الوجودية وخصائصه. غير أنّ هذا الأمر يرتبط بنقطة انطلاق فكرهما الفلسفي. ومن الواضح أنّ التفكير والمعرفة الفلسفيّة بالعالم والإنسان لا يتيّسر ما لم يتمّ تنظيم الأفكار والمفاهيم الذهنيّة. وبعبارةٍ أدقّ: الانطولوجيّة في كلّ حالاتها مدينةٌ للابستيمولوجيّة. ومن هنا فلا مناص لهايدغر من الرجوع إلى المبتنيات المعرفيّة المسبقة والحديث عن صحّتها وعدمها، ما يعني لزوم الاهتمام ببحث نظريّة المعرفة في تشخيص اعتبار الرؤية الفلسفيّة والوجوديّة.

يقول بول ريكور في هذا السياق:

يمكن الرجوع إلى الأصل في فلسفة هايدغر، إلاّ أنّ هذه الفلسفة تنكر الرجوع من الوجوديّة إلى التساؤل المعرفي المرتبط بمكانة العلوم الإنسانيّة. وهذا البناء غير سديدٍ قطعاً؛ لأنّ الفلسفة التي تقطع حوارها مع هذه العلوم لا يبقى سواها ... أعتقد أنّ السؤال الذي لا جواب له في فلسفة هايدغر هو: كيف يتسنّى لنا تفسير وجود كلّ تساؤلٍ نقدي في إطار هرمينوطيقا جذريّةٍ شاملةٍ؟ نعم، يمكن عن طريق الرجوع من الانطولوجيا إلى الابستيمولوجيا تأييد هايدغر في رؤيته القائمة على استناد دائرة الهرمنوطيقا إلى بنية التصوّرات

القبليّـة للفهــم في إطـار الوجوديّـة الشـاملة، إلاّ أنّ الظـاهر أنّ الهرمنوطيقـا الجذريّة عاجزةٌ عن بسط أو تفكيك مسألة الرجوع بسبب مسائل بنيويّةٍ[1].

(١) رسالة الهرمينوطيقا: ٣٥-٣٦.

الفصل السادس

غادمير والأحكام المسبقة

الأحكـام المسـبقة إحـدى المفـاهيم والأُصـول الهامّـة في هرمينوطيقـا غادمير، التي ترتبط بسـائر بالمفـاهيم والأُسـس ذات الصـلة بهرمينوطيقيّتـه: كتاريخيّة الفهم، وديالكتيكيّة الفهم، ودور التراث في عمليّة الفهم ونحوها.

يرى غادمير نفسه أنّه يمثّل حالة الوسط بين الوضعيّة المنطقيّة ونيتشـه، فهو لا ينتمي إلى تيّار الوضعيّة المنطقيّة؛ لأنّه لم يغفل تـأثير الأحكـام المسـبقة بصورةٍ كلّيّةٍ، كما لم يذهب إلى أنّ الفهم لا يتأثّر بذهن المفسّر، بل كـان يعتقـد بعدم إمكان إغفال عنصر (الذات)، وإلاّ أفضى إلى إفساد مناخ الكلام. وهو مـن جهةٍ أُخرى خالف نيتشه الذي يعتقد أنّ الفهـم خاضـعٌ تماماً لتطلّعـات المفسّر-وأُفقه الذهني قطعاً، وأن لا قدرة للموضوع على تغيير هذه التطلّعات(١).

حول الأحكام المسبقة

يُستخدم مصطلح الأحكام المسبقة في معنيين مختلفـين يشـكّل أحـدهما مراد غادمير:

١. من معاني أو تطبيقات هذا المصطلح هـو أنّ الإنسـان قبـل دراسـته

---

(١) المدخل إلى الهرمينوطيقا: ٢٤٩.

لظاهرةٍ معيّنةٍ أو رؤيته شخصاً من قريبٍ أو سماعه كلاماً يحكم أوّلاً على أساس عقله ومبتنياته القبليّة عن هذه الظاهرة أو ذلك الإنسان.

وهذا المعنى من الأحكام مستهجنٌ جدّاً، ولا اعتبار له ولا قيمة منطقيّة وقانونيّة، سواء طابق الحكم الصادر الواقع أم خالفه؛ لأنّ الملاك هنا هو طريقة الحكم لا نتيجته.

ويظهر من كلام غادمير أنّ مراده من الأحكام المسبقة ليس المعنى المذكور آنفاً.

٢. المعنى الآخر للأحكام المسبقة هو تأثّر الإنسان في عمليّة فهم الظواهر الطبيعيّة والعمل التاريخي والفنون وتفسير النصوص الدينيّة بمخزونه الذهني وتطلّعاته وعلائقه الروحيّة. إذن نقطة انطلاق كلّ فهمٍ وتفسيرٍ هي المخزونات الذهنيّة والعلائق والتطلّعات الروحيّة، فلا تتحقّق أيّ عمليّةٍ للفهم دون هذه العناصر، كما لا ينقدح أيّ سؤالٍ في ذهن الإنسان ولو مع الإجابة عنه يتسنّى له فهم الطبيعة أو التاريخ أو النصوص الدينيّة أو الأدبيّة.

وهذا المعنى من الأحكام المسبقة أطلق عليه هايدغر اسم (بنية الفهم المسبق) واصطلح عليه آخرون (الفهم المسبق) أو (المعرفة المسبقة)، وما يظهر من كلام غادمير أنّ مقصوده من الأحكام المسبقة هذا المعنى.

لقد أطلق غادمير الأحكام المسبقة على هذا المعنى؛ ليُعلن عن

معارضته للتفكير السائد في عصر التنوير، ثمّ حاول تغيير مرجعيّة التراث والتاريخ؛ لأنّهم كانوا يعتبرون العقل المرجع الوحيد المعتبر في الأحكام الفلسفيّة والعلميّة، ويرفضون الاعتماد على غيره، فيما اعتقد غادمير أنّ حكم العقل على الأُمور - شئنا أم أبينا - يتأثّر بالموروث الناتج من أقوال وآراء الأجيال السابقة. إنّ إنكار مرجعيّة التراث يخدش بمرجعيّة العقل وأحكامه، مع أنّ المراد ليس عزل العقل عن سدّة الحكم، أو الاعتماد في أحكامه على آراء الآخرين محضاً، بل المقصود أنّ الأحكام المعرفية للإنسان تتأثّر بالعقل والموروث على حدٍّ سواءٍ، وأنّ للموروث حصّةً في الحكم. ولذا قال غادمير:

تساهم أحكامنا المسبقة بدرجة أوضح من أحكامنا في صناعة وجودنا.

وأضاف قائلاً: الغرض من تطبيقنا لهذه القاعدة الحيويّة هو إرجاع المفهوم الإيجابي للأحكام المسبقة إلى مكانه الصحيح، ذلك المفهوم الذي انتزع من خلال التنوير الفرنسي والإنجليزي من قلب استخدامنا اللغوي..... والحقّ: أنّ وجودنا التاريخي منطوٍ على مقولةٍ مفادها أنّ الأحكام المسبقة بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة تمثّل التوجيه الأوّلي لجميع قدراتنا على الإحساس. الأحكام المسبقة منافذ نطلّ من خلالها على العالم. إنّها الشروط التي نشعر عن طريقها بالأشياء، والأداة التي تجعل كلّ ما نواجهه يتحدّث إلينا[1].

---

(١) الهرمنوطيقا الجديدة: ٩٤، علم الهرمنوطيقا: ٢٠١.

منشأ الأحكام المسبقة

ترجع الأحكام المسبقة عند غادمير إلى شيئين هما: تاريخيّة وجود الإنسان وفهمه، وحلقة الفهم.

١. حلقة الفهم

لوحظ وجود مصطلح حلقة الفهم حتّى في الهرمنوطيقا الكلاسيكيّة والرومانسيّة، فلم يكن من خصائص الهرمنوطيقا الفلسفيّة، إلاّ أنّ طريقة استعراضها وبيانها تختلف في الهرمنوطيقا الفلسفيّة عنها في الهرمنوطيقا الرومانسيّة. ففي الهرمنوطيقا الرومانسيّة ترتبط حلقيّة الفهم بالكلّ والجزء، بمعنى: أنّ فهم النصّ يبدأ من فهم أجزائه. ومن جهةٍ أُخرى فهم الجزء منفعلٌ ومتأثّرٌ بفهم الكلّ، وهذا فاعل مستمرٌّ. وأمّا في الهرمنوطيقا الفلسفيّة فتتجلّى دوريّة الهرمنوطيقا بين المفسّر والنصّ على نحو يبدأ الفهم من المفسّر ـ فالمفسّر لأجل فهم نصٍّ أو عملٍ تاريخي أو فنّي يستعين بمخزونه الذهني وتطلّعاته وعلائقه الروحيّة ويسقطها على النصّ، وحينئذ يتمّ تفاعل هذا الفهم مع المعنى الذي يبيّنه الأُفق التاريخي للنصّ، ما يفضي إلى إدغام الأُفق الذي يمثّل بوابة فهم النصّ.

إنّ من يسعى إلى فهم نصٍّ يمارس عمليّة الإسقاط«*Projecting*»؛ إذ بمجرّد أن يظهر له المعنى الأوّلي للنصّ يقوم بإسقاطه على النصّ. ومن جهةٍ

أُخرى يفيد المعنى الأوّلي أنّ المفسّر يقرأ النصّ بتوقّعاتٍ ومعانٍ خاصّةٍ.

والعثور على (المُسقَط القبلي) الذي يختلف باختلاف إدراك المعنى الظاهر للنصّ عند المفسّر والقارئ بمثابة فهم معنى النصّ[١].

٢. تاريخية الفهم

الفهم بما هو فهم - حسب رؤية غادمير وهايدغر يمكن أن يُلحظ في أزمنةٍ ثلاثةٍ: الماضي والحاضر والمستقبل.

فعندما يكون الأمر مرتبطاً بفهم التاريخ، يكون بمعنى: أنّ الماضي لا يمكن اعتباره حدثاً منفصلاً عن الحاضر مطلقاً. وعليه فالنظر إلى الماضي بنفس آليّات وأدوات الماضي ممّا لايمكن أن نلتزم به، كما لا ينسجم مع ماهيّة الفهم؛ ذلك أنّ الفهم يرتبط دائماً بالحاضر والمستقبل.

ثمّ إنّ الزمنيّة الداخليّة للفهم في رؤية العالم بلحاظ الماضي والحاضر والمستقبل هي التي يطلق عليها (تاريخيّة الفهم).

تنطلق رؤية غادمير وهايدغر حول تاريخيّة الفهم والتأكيد عليها من نقدهما رؤيتين كانتا موضع قبولٍ في ألمانيا في القرن التاسع: الأُولى: رؤية المدرسة التاريخيّة التي تبنّاها الباحثون في التاريخ من قبيل: يوهان درويزن وفون رانكه، والثانية: رؤية الهرمنيوطيقا الرومانسيّة. وتؤكّد هاتان الرؤيتان

---

(١) المدخل إلى الهرمينوطيقا: ٢٥٠.

على الفهم الواقعي والحقيقي للتاريخ والنصوص.

يعتقد أتباع المدرسة التاريخيّة أنّ على المؤرّخ أن يستغرق في عالم التاريخ إذا ما أراد تقديم تصوّرٍ واقعي ونظرةٍ حقيقيّةٍ عنه، وأن يبتعد عن فرض مشاعره وأحاسيسه وميوله الذاتيّة على التاريخ.

إنّ أهمّيّة العثور على معرفةٍ تاريخيّةٍ أو علمٍ واقعي بالتاريخ أصلٌ عُرف في الهرمنوطيقا الرومانسيّة والمدرسة التاريخيّة، وقد بذل ديلثاي جهوداً واسعةً لبلورة هذا العلم في مجال العلوم الإنسانيّة؛ ليكون منافساً للعلوم الطبيعيّة، وكان يعتقد أنّ الحياة تعبّر عن واقع حقائقها التي يمكن معرفتها معرفةً حقيقيّةً موضوعيّةً.

إلّا أنّ غادمير انتقد هذه الرؤية بشدّةٍ، وأكّد على أنّ دعوى وجود علمٍ موضوعي (علمٌ معتبرٌ من الناحيّة الموضوعيّة) يستوجب موقعاً ما وراء التاريخ يمكن من خلاله النظر إلى التاريخ، وليس للإنسان هذا الموقع؛ لأنّه محدودٌ متناهٍ وينظر إلى التاريخ من موقع الزمان والمكان اللذين يؤطّرانه. يقول غادمير: لايستطيع الإنسان الوقوف فوق النسبيّة التاريخيّة ليتلقّى العلم بصورةٍ موضوعيّةٍ.

نعم، يعتقد ديلثاي بتاريخيّة وجود الإنسان وتجربته الحياتية، كما يرى أنّ فهم التاريخ غير منوطٍ بالرفض التامّ للتجربة الإنسانيّة، بل منوطٌ بمعرفة أنّ الإنسان موجودٌ تاريخي، وهذا الوجود التاريخي كامنٌ في اشتراك الإنسان مع

الآخرين في الحياة. ولذا أشار ديلثاي إلى أنّ الفهم النابع من الحياة يمكّن الإنسان من فهم تجلّيات الحياة في الفنّ والأعمال الأدبيّة الكبرى. وإذ يصل الإنسان إلى فهم تعابير الحياة، سيعرف نفسه حينئذٍ. ومن هنا فالمعرفة التاريخيّة نحوٌ من معرفة النفس.

كما كان ديلثاي ينظر إلى التجربة التاريخيّة للإنسان نظرةً منهجيّةً، فاستعار بلا وعي منهج الاستقراء المتّبع في العلوم الطبيعيّة؛ معتقداً أنّ استخدام هذا المنهج في البحوث والدراسات التاريخيّة يؤدّي إلى العلم الموضوعي، فيما انتقد غادمير هذه القناعة بشدّةٍ[1].

يعتقد غادمير أنّ وجود الإنسان نتاجٌ للتجربة التاريخيّة، الأمر الذي فرض أن نحكم على الشيء الذي نريد فهمه ومعرفته حكماً قبلياً ومسبقاً، ما جعل الحكم المسبق الملازم لهويّتنا الوجوديّة نافذةً لانفتاحنا على العالم.

وأنّ ما تعلّمناه وأدركناه من قبل (أحكامنا القبليّة) يجعلنا نشعر بالعالم من حولنا.

إنّ وجودنا التاريخي ينطوي على مسألة هي أنّ الأحكام المسبقة تنتج التوجيه الأوّلي لجميع قدراتنا على الإحساس. إنّ الأحكام المسبقة هي المنافذ التي نطلّ من خلالها على العالم. إنّها الشروط التي عن طريقها نشعر بالأشياء،

---

(١) علم الهرمينوطيقا: ١٩٥-١٩٧.

والأداة التي تجعل كلّ ما نواجهه يتحدّث إلينا[1].

كما حذّر غادمير من الوقوع في تصوّرٍ خاطئٍ إزاء هذا الموضوع: بأن يكون الإنسان أسير تصوّراته وأحكامه القبليّة، فلا يأتي بشيءٍ جديد؛ وذلك أنّ دور تجاربنا الذهنيّة المسبقة وأحكامنا القبليّة هو توضيح ما هو الجديد الذي نتعلّمه، وبيان أيّ شيءٍ يحمل لنا رسالةً ومضموناً جديداً[2].

يقول غادمير في رسالته القصيرة:

لا يمكن لنا التحرّر من قيود الصيرورة التاريخيّة أو الابتعاد عنها، لنقول: إنّه يمكن تبديل الماضي إلى واقعٍ موضوعي..... نحن نعيش دائماً في متن التاريخ.

إنّ وعينا لا يتشخّص إلاّ من خلال تحوّلٍ تاريخي أو صيرورةٍ تاريخيّةٍ؛ لأنّه ليس مطلقاً في موقع التسلّط على الماضي[3].

٣. الموروث والأحكام المسبقة

يعتقد غادمير أنّ الرؤية السليمة والفهم الصحيح لا يتحقّقان دون الرجوع إلى الزمن الحاضر، ولا يمكن فهم التاريخ وملاحظته إلاّ عن طريق

---

(١) المصدر نفسه: ٩٤.

(٢) المصدر نفسه: ٩٤.

(٣) رسالة الهرمينوطيقا: ٤١-٤٢.

الوعي الحاضر، كما أنّ الزمان لا يُفهم إلاّ عن طريق الرؤى والتصوّرات المسبقة من الإرث الباقي من الماضي.

تدّعي هرمنوطيقا غادمير أنّ الماضي ليس كتلةً من الأُمور الواقعيّة ليكون موضوعاً للوعي والعلم، بل هو سيلٌ من الأحداث نتحرّك ونساهم فيها في كلّ عمليّة فهمٍ. إذن الموروث ليس شيئاً بإزاءنا، بل هو شيء نعيش فيه، فيمنحنا الوجود، وعليه فقناعتنا المسبقة وفروضنا القبليّة إنّما نأخذها من الموروث الذي نحن فيه، وهذا الموروث ليس موضوعاً لمعرفتنا ليحلّ محلّها؛ لأنّ امتزاج النسب والأُفق والتحامها عبارةٌ عمّا يحدث في باطن تفكيرنا[1].

التساؤل والحكم المسبق

إنّ التساؤل من المبتنيات المسبقة الهامّة في نظر غادمير والتي لها دورٌ فاعلٌ في الهرمنوطيقا.

يتأثّر فهم الإنسان لعملٍ تاريخي أو فنّي أو ديني قبل كلّ شيءٍ بالسؤال الذي يطرحه، وهذه المسألة لا تختصّ بالعلوم الإنسانيّة أو الأعمال الفنيّة، بل تشمل العلوم الطبيعيّة. وعلى أساس ذلك تلقي الهرمنوطيقا بظلالها على جميع العلوم البشريّة، ولا تختصّ بالعلوم الإنسانيّة، كما يعتقد ديلثاي، ولا بالنصوص الدينيّة وغيرها، كما تصوّر شلاير ماخر.

---

(١) علم الهرمينوطيقا: ٢٠٢.

فإن كان للمنهج في العلوم الطبيعيّة أو التاريخيّة أو غيرها دورٌ فاعل في البحث العلمي؛ فإنّ للأسئلة الخلاّقة دوراً تأسيسياً فاعلاً أيضاً، ولأجل ذلك كان للتخيّل المبدع أثرٌ هرمنيوطيقي عظيمٌ ورائعٌ.

ما الشيء الذي يصنع الباحث المبدع؟ وهل الباحث الذي تعلم المناهج هو الباحث المبدع؟ مع أنّ هناك من أتقن المناهج ولم يبدع شيئاً جديداً، ما يظهر منه أنّ دور الباحث المبدع يكمن في تخيّله.

للتخيّل دورٌ هرمينوطيقي ذاتي؛ إذ يعطي لموضوع السؤال معنىً ومفهوماً، ويساهم في إثارة الأسئلة الأصيلة والخلاّقة ... ومن هنا نستخلص أنّ قدرة الوعي الهرمينوطيقي الصحيح تتجسّد في قدرتنا على فهم ما هو السؤال المقبول[1].

قابلية الأحكام المسبقة للخطأ

قسّم غادمير - كما فعل هايدغر - الأحكام المسبقة إلى أحكامٍ صحيحةٍ وخاطئةٍ، وأقرّ بإمكانيّة وقوع الخطأ في الأحكام المسبقة، ما يعني أنّ الأحكام المسبقة الصحيحة تنتج الفهم الصحيح، والأحكام المسبقة الخاطئة تنتج الفهم الخاطئ.

---

(١) الهرمينوطيقا الجديدة: ٩٩.

كما تحدّث غادمير عن الإحصاء العلمي[١] في خطوةٍ كان المراد منها توضيح الدور السلبي والإيجابي المؤثّر للأحكام المسبقة في عمليّة الفهم والمعرفة. وهنا يؤثّر نوع الأسئلة التي يتمّ اختيارها في موضوعٍ خاصٍّ وطرحها على فئةٍ من الناس على الأجوبة التي يدلون بها، فتكون نتيجة هذا المسح تابعةً له.

وهنا يرتبط التأثير الإيجابي والسلبي للأحكام المسبقة بنوع الأسئلة التي يطرحها الباحث الذي يجري المسح.

والنكتة الأساسيّة التي تصبّ في هذا السياق هي: ما الأسئلة التي تتطابق مع الواقع وتؤثّر على نتيجة الإحصاء تأثيراً إيجابيّاً؟

تشير النتائج إلى أنّ العلم يرتكز على شروطٍ محدّدةٍ انتزاعيّةٍ منهجيّةٍ، ويقوم التقدّم العلمي الجديد على حقيقةٍ مفادها أنّ الانتزاع يغلق الباب أمام إمكانيّة إثارة أسئلةٍ أُخرى. وتتّضح هذه الحقيقة في الإحصاء؛ لأنّ الخصوصيّة التنبّؤيّة للأسئلة التي يجيب عنها الإحصاء تجعل منه أداةً مناسبةً للدعاية... إنّ ما يقوم الإحصاء بتفعيلة هو لغة الحقائق. وأمّا أنّ هذه الحقائق تجيب عن أيٍّ من الأسئلة، و أيٍّ الحقائق تتحدث عندما تُثارالأسئلة الأُخرى، وأنّ أيّ سؤالٍ وجوابٍ يمكن تطبيقه على الحقيقة، فهذه مسألةٌ هرمينوطيقيّةٌ.

إنّ الدرس الأوّل للهرمينوطيقا هو: لا يوجد حكمٌ لا يمكن اعتباره

---

(١) أو المسح العلمي.

جواباً عن سؤالٍ، ولا يمكن فهم الأحكام إلاّ عن هذا الطريق[1].

المسافة الزمنية وتعديل الأحكام المسبقة

يعتقد غادمير أنّ التجاذب القائم بين الحاضر والماضي من العوامل الأساسية والهامّة في علم الهرمنوطيقا؛ إذ من جهةٍ يتعلّق النصّ المراد تفسيره وفهمه بالماضي، ومن جهةٍ أُخرى نحن نزاول فهم ما له علاقةٌ بالماضي بأُفق الحاضر الذي يعتاش على الموروث.

والمسافة الزمنّية هنا هي مصدر الاغتراب بين أُفق النصّ وأُفق المفسّر من جهةٍ، وهي الكينونة التي يتبلور فيها التراث، والمحور الذي تدور حوله الأقوال والآراء حول النصّ وتصل إلينا من جهةٍ أُخرى.

إنّ ما يلفت انتباه مفسّر النصّ وقارئه ليس شعور المؤلّف وعقيدته، بل الموضوع الذي يدور حوله البحث، والنصّ كاشفٌ عن فهم المؤلّف لهذا الموضوع، وإذ كان المفسّر بصدد فهم النصّ، فإنّه يبدأ من المفاهيم والتصوّرات القبليّة المأخوذة من التراث.

كما أنّ التراث يتطوّر بمرور الزمن، فتقبل بعض الآراء التي تطرح حوله فيما يردّ بعضها الآخر. إذن المسافة الزمنيّة تلغي أثر التصوّرات القبليّة الخاطئة وتبقي الصحيحة منها، وهذا هو الدور المؤثّر والهرمينوطيقي للمسافة

---

(١) الهرمينوطيقا الجديدة، ٩٦-٩٧.

«أ» يؤثّر على علم «ب»، ومن الناحية المنطقيّة علم «ب» يستمدّ من علم «أ»، ومعه يشكّل علم «أ» الفهم المسبق لعلم «ب». وهذه النسبة ملحوظةٌ بين علم الفلسفة والكلام؛ لأنّ موقف المتكلّم الفلسفي وارتكازاته تجاه بحوث الفلسفة والوجود يترك أثراً في فهمه للمسائل الكلاميّة والاعتقاديّة، وهنا لا يستطيع المتكلّم فهم المقولات الدينيّة دون أن يحدّد موقفه الفلسفي. وما يقع تحت اختياره وإن كان ترجيح رؤيةٍ فلسفيّةٍ ومنهجٍ فلسفي على آخر، إلاّ أنّه لا مفرّ له من اتّخاذ موقفٍ فلسفي.

وكذلك الحال في بحوث نظريّة المعرفة بالنسبة إلى العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة الدينيّة وغيرها؛ إذ الإنسان قبل أن يضع قدمه في مجال علم الطبيعة أو العلوم الدينيّة ينبغي أن يحدّد موقفه تجاه نظرية المعرفة. وكمثالٍ على ذلك نقول: إنّ الإنسان لا يمكن له أن يُعطي رأياً في المقولات والمسائل العلميّة والدينيّة والتاريخيّة وغيرها دون تحديد معيار الصدق والكذب في القضايا ودون أن يحدّد الضابطة في الخطأ والصواب في المعرفة، كما لو تبنّى معيار الترابطيّة أو المبنائيّة أو الوظائفيّة.

وهكذا دور علم الإنسان في مسائل المعرفة الدينيّة والكلاميّة؛ لأنّ معرفة الإنسان بوصفه موجوداً ينشد الكمال من جهةٍ وقابلاً للخطأ من جهةٍ أُخرى يوضّح ضرورة وجود هداة وقادة معصومين يرشدونه إلى الكمال، كما أنّ الاعتقاد بتجرّد النفس وعدمه يؤثّر في المعتقد الديني للإنسان في مسألة

الحياة بعد الموت والمسائل المرتبطة بعالم البرزخ والمعاد.

والحاصل: أنّ بعض المعارف تغذّي معارف أُخرى، وتشكّل المعارف المُغذّية أفهاماً مسبقة للمعارف المستغذية.

د) يتّضح ممّا تقدّم أمران:

الأوّل: أنّ لكلّ معرفة فهماً مسبقاً عدا أصل التناقض، وأنّ القضيّة القائلة: إنّه لا فهم من دون فهمٍ مسبقٍ صحيحةٌ وصادقةٌ في غير أصل التناقض.

الثاني: أنّ تأثير الأفهام المسبقة على المعارف المبتنية عليها مختلفٌ وموقوفٌ على ما يلي:

١. أساس المعرفة، كأصل امتناع التناقض؛ إذ من دونه لا يمكن الوصول إلى أيّ معرفةٍ يقينيّةٍ أو ظنّيّةٍ.

٢. الدافع نحو المعرفة، كالاعتقاد بأصل العلّيّة وغريزة حبّ الاطّلاع أو تأمين الحاجات المادّيّة أو المعنويّة الحياتيّة؛ إذ من دون هذه الفروض القبليّة لا يتحقّق الدافع في الإنسان نحو المعرفة، ولا حركة نحو المعرفة من دون دافعٍ.

٣. قوانين المعرفة كالقواعد المنطقيّة والنحو ونظريّة المعرفة وأُصول الفقه.

٤. تارةً تؤثّر الأفهام المسبقة على أصل تحقّق المعرفة فحسب، ولا تؤثّر

على كيفيّتها، ومن هذا القسم ما يرتبط بأصل المعرفة والدافع نحوها، ونحوها القواعد المنطقيّة، وتارةً أُخرى تترك الأفهام المسبقة أثراً على نحو المعرفة وصيرورتها ومضمونها، ومن هذا القبيل تأثير الآراء الفلسفيّة والعلميّة حول الإنسان والعالم على فهم النصوص والتعاليم الدينيّة. ومثال ذلك القضيّة الفلسفيّة القائلة بأنّ الفاعل بالتجلّي من أقسام الفاعل، وفاعليّة الله من هذا القبيل؛ فإنّ لهذه القضيّة أثراً واضحاً في فهم المراد من علم الله القديم. ومن هذا القبيل أيضاً تأثير بعض قواعد النحو وأُصول الفقه وعلوم القرآن في فهم معاني الآيات والروايات.

وكم من قاعدةٍ لغويّة وعقلائيّةٍ في فهم الكتاب والسنّة تنتهي إلى حكمٍ ومعنىً مغايرٍ لحكمٍ ومعنىً تنتجه قاعدةٌ أُخرى.

كما أنّ للمسلك المعرفي الأثر الواضح في اختلاف الآراء والاتّجاهات الفكريّة، فالرؤية المعرفيّة القائمة على أنّ العقل المصدر الوحيد للمعرفة تترك أثراً مختلفاً جدّاً في المعرفة الدينيّة عمّا تتركه الرؤية المعرفيّة القائلة بأنّ العقل لازمٌ ضروري خاصّةً، وما الاختلاف الذي وقع بين المدرسة الاجتهاديّة والمدرسة الأخباريّة في البحوث الفقهيّة والاختلاف الذي وقع بين المعتزلة وأهل الحديث في البحوث الكلاميّة إلاّ بسبب المواقف المختلفة لهذه الفرق تجاه المنهج المعرفي والأدواة المعرفيّة.

٢) من الأحكام المسبقة المؤثّرة في بحثنا القول بأنّ للنصّ معنىً نهائيّاً

ومركزيّاً، المعنى الذي يتحدّد بقصد المتكلّم ومراده، أو القول بأنّ المعنى نتاج تداخل وتركيب أُفق المعنى بين النصّ ومفسّره. والفرض الأوّل هو ما تذهب إليه الهرمنوطيقا التقليديّـة وبعـض علـماء الهرمنوطيقـا الجـدد (الكلاسـيكيّة الجديدة)، فيما تتبنى الهرمنوطيقا الجديدة الفرض الثاني.

وفي ضوء النظـرة الأُولى يلـزم البحـث في كـلّ فهـمٍ مسبقٍ عـن مـراد المؤلّف، كما لا يقع الحكم المسبق بمعناه المذموم، بخلافه على النظرة الثانية؛ إذ لاملزم لذلك؛ ضرورة أنّه لا وجود لمعنىً ثابتٍ من قبل ليتوجّه فهـم المفسّر إليه، بل ما يحدّد معنى النصّ هو المجهود الفكري للمفسّر.

ولعلّ هذه النظرة نحوٌ من أنحاء التصويب، كما يعبّر به علماء الأُصول؛ إذ طبقاً لهذا الاتّجاه لا يُحتمل الخطأ في فهم معنى النصّ؛ لأنّ المفسّر يستمدّ من الأفهام المسبقة الحاصلة من الموروث ويفسّر النصّ، وما يتمخّض مـن تلـك العمليّة هو معنى النصّ، ولازم ذلك تعدّد الآراء والقراءات في معنى الـنصّ، وهذه الكثرة عرضيّةٌ لا طوليّةٌ.

ومن جهة أُخرى أقرّ غادمير بقابليّة الأفهام المسبقة للخطأ، معه تكـون إحدى النظرتين خاطئةً، ومعرفة الخطـأ تحتـاج إلى معيـار. ونعتقـد أنّ معيـار الخطأ هنا هو السيرة العقلائيّة القائمة على أنّ النصّ مبيّنٌ وكاشفٌ عـن مـراد المؤلّف، وأنّ فهم غرض المؤلّف هو الملاك في المعرفة. ومنه يتّضح عدم صحّة الأفهام والأحكام القبليّة للهرمينوطيقا الفلسفيّة ما يلزم خطأ النتائج المترتّبـة

عليها أيضاً.

ولو تمّ تطبيق هذا الموضوع بالمعيار الذي قدّمه غادمير، أي: بالرجوع إلى المسافة الزمنيّة والتاريخ والأفكار، لوحظ أنّ هذا المعيار يفترض أنّ بقاء فكرةٍ على امتداد التاريخ مؤشّرٌ على صحّتها. وحيث إنّ نظريّة مركزيّة المؤلّف كانت موضعاً لتقدير معظم الفلاسفة والعلماء قبل الهرمنوطيقا الجديدة، كما كان لها أنصار أيضاً بعد الهرمنوطيقا الجديدة، فهي نظريّةٌ صحيحةٌ حسب رؤية غادمير؛ لأنّها لم تُمحَ من دائرة الفكر، بل ولها أتباعٌ إلى عصرنا الحاضر.

٣) إنّ الفكرة القائلة بمحوريّة المؤلّف في مركزيّة النصّ تتضمّن مبنىً كلاميّاً ودينيّاً مضافاً إلى مبناها العقلي والعقلائي؛ إذ بحسب أُصول النظرة الكونيّة التوحيديّة يُعتبر الوحي من المصادر المهمّة للمعرفة البشريّة في دائرة الكونيّة والآيديولوجية. ومن جهةٍ أُخرى يتمّ إبلاغ الوحي الإلهي إلى الناس عن طريق بشرٍ مثلهم كالأنبياء والرسل. ومن البديهي أنّ الهداية التي يمارسها الوحي لا تتيسّر من دون فهم مراد الله ومقصوده. وعلى هذا الضوء يجب في فهم كلام الله البحث عن مراده ومقصوده.

٤) لا تعني محوريّة غرض المؤلّف ومراده في التعرّف على معنى النصّ إغفال دور المخزون الذهني والعلائق والتطلّعات الروحيّة للمفسّر في فهم مراد المؤلّف، بل الكلام في أنّ النصّ يشتمل على معنىً مركزي نهائي مرتبطٍ بغرض المؤلّف، وهذا يقتضي:

أ) أن يسعى مفسّر النصّ إلى تحصيل هذا المعنى المركزي،

ب) استحالة وجود معنيين أو معانٍ متعارضةٍ في نصّ واحدٍ،

ج) أنّه لا يمكن تصور معانٍ غير متناهيةٍ من نصٍّ بشري، بل المعنى من ناحية الواقع الذهني تابعٌ لمراد المؤلّف، ومن ناحية الواقع العيني تابعٌ لآثاره وأبعاده الوجوديّة. إذن فالنصّ محدودٌ، إلاّ ما كان صادراً عن الله تعالى.

٥) وإذ قد ثبت عدم صحّة نظريّة تعدّد القراءات في معنى النصّ، بمعنى: أنّه لا حدّ ولا نهاية لمعنى النصّ وأنّ كلّ فهم منهجي للنصّ جائزٌ وإن عارض فهماً آخر، كان القول الفصل في هذا السياق هو الالتزام بكثرة القراءات والأفهام النسبيّة المحدودة، لا كثرة القراءات المطلقة والأفهام غير المحدودة. ولذا فنحن نقول بالتعدّديّة والكثرة في فهم معنى النصّ إذا كانت الكثرة طوليّةً لا عرضيّةً، بل في الكثرة الطوليّة أيضاً لّما كان النصّ ناظراً إلى الحقائق الطبيعيّة أو غير الطبيعيّة المحدودة، لزم القول بوجود معنى محدودٍ للنص لا متناهٍ.

٦) إن كان مراد غادمير من قوله: (إنّ الفهم تاريخي زماني) أنّ الفهم يقع في زمانٍ خاصٍّ، ومن هنا فلكلّ فهمٍ تاريخٌ يتبلور في مقطعٍ خاصّ منه فكلامه وجيهٌ. ولكنّ هذا المطلب لا ثمرة هرمينوطيقيّة له بالنحو الذي قصده غادمير؛ لأنّه لا يفيد ثبات الفهم ولا تكامله وتغيّره. وإن كان المراد أنّ للفهم هويّةً زمانيّةً وتاريخيّةً سيّالةً في حالة صيرورةٍ دائماً وليس لها عنصرٌ ثابتٌ، فإن

هذا الكلام ومضافاً إلى عدم انسجامه مع تجرّد الفهم والمعرفة، يلزم منه القول بنسبيّة الفهم ودوريّته، ومعه لا يمكن ثبوت أيّ قانونٍ علمي في أيّ مجالٍ، ولن تكون نظريّة غادمير أيضاً معتبرةً بوصفها قاعدةً وقانوناً هرمينوطيقيّاً.

يقول ليوشتراوس في نقده لفكرة تاريخيّة الفهم:

ادّعى أنصار التاريخيّة: أنّ جميع الأفكار والمعتقدات أُمورٌ تاريخيّة، أي: تتلاشى في نهاية المطاف. ولكن ماذا عن نفس التاريخيّةٌ؟ أليس هذا الإتّجاه أمراً تاريخيّاً محكوماً عليه بالاضمحلال والانقراض، ولا اعتبار له بصورةٍ دائمة، فلا يمكن التسليم به على أنّه حقيقةٌ محضةٌ؟

إذن فالدفاع عن نظريّة تاريخيّة الفهم يقتضي الشكّ في النظريّة نفسها، مع وجود تناقضٍ تنطوي عليه هذه التاريخيّة من شأنه أنّ يؤدّي إلى انهيارها.

وكيف يمكن من دون العبور على التاريخ ومن دون إدراك ما وراء التاريخ الركون إلى تاريخيّة كلّ شيءٍ عدا فكرة التاريخيّة وآثارها ونتائجها[1]؟

وقد أجاب غادمير عن هذا الإشكال في الملحق الأوّل لكتابه «الحقيقة والمنهج» الذي كتبه تحت عنوان (الهرمنوطيقا والتاريخيّة) قائلاً:

لا تعني النظريّة التاريخيّة أنّ هذه القضيّة صحيحةٌ دائماً، بل التاريخيّة التي تطرح نفسها بصورةٍ جدّيّةٍ تؤمن بحقيقةٍ مفادها أنّ هذه القضيّة لن

---

(١) الحقوق الطبيعيّة والتاريخيّة:٤٣-٤٤ نقلاً عن كتاب المدخل إلى الهرمينوطيقا: ٣٢١-٣٢٠.

تصدق يوماً مّا، بمعنى: أنّ الناس قد يفكّرون بصورةٍ غير تاريخيّة. ومع ذلك فلا تنطوي هذه المسألة على تناقضٍ منطقي، كما لا تعني أنّ جميع العلوم ليست ذات معنىً[١].

وفي هذا الجواب مواضع للنظر والتأمّل؛ لأنّ قضية (كلّ فهمٍ تاريخ) إمّا أنّ تشمل نفسها أو لا فعلى الفرض الأوّل تنخرم عموميّة النظريّة؛ لأنّ عموميّتها تقتضي أن لا تكون تاريخيّةً ومقطعيّةً. وبعبارةٍ أُخرى يلزم أن تكون حينئذٍ فوق التاريخ. وعلى الفرض الثاني لا يشمل الأصل المذكور حكم نفسه، ومعه يكون مفاد القضيّة: (كلّ فهم تاريخي ومشروطٌ إلاّ الفهم القائل: كلّ فهمٍ مشروطٌ). ويُلاحظ: أنّ هذا التخصيص لا دليل منطقي عليه، بل هو فاقدٌ للقيمة العلميّة.

والحاصل: أنّ قاعدة غادمير الهرمينوطيقيّة القائلة بأنّ كلّ فهم مشروطٌ وتاريخي تلغي نفسها بنفسها، وهو أوضح دليلٍ على عدم صلاحيّتها المنطقية كنظريّةٍ علميّة.

٧) إنّ المعيار الذي قدّمه غادمير لتشخيص الصحيح والخاطئ من الأفهام المسبقة- أي: دور المسافة الزمنيّة ومرور الزمان الذي يشكّل الأرضيّة في إلغاء أو إبقاء أفهام الأجيال السابقة- غير سليم من الناحية المنطقيّة، كما له تطبيقاتٌ محدودةٌ؛ إذ لا ملازمة منطقيّة بين الغفلة عن رأي مّا في مقطعٍ زمني

---

(١) درامدي بر هرمنوتيك، مدخل إلى الهرمينوطيقا: ٣٢٢.

من التاريخ وبين عدم قو

ّة ذلك الرأي وبالعكس. ألم نسمع من غادمير أنّ منهج المفكّرين القدامى في الوصول إلى الفهم والمعرفة كان ديالكتيكيّاً. ولكن هذا المنهج قد طواه النسيان في العصر الحديث، ومع ذلك اعترف غادمير بصحّة هذا المنهج واعتباره؟ وأمّا محدودية هذا المعيار من الناحية العمليّة فيكمن في أنّه لا يشمّل المفسّرين المعاصرين لمؤلف والنصّ؛ وذلك لعدم صدق المسافة الزمنيّة وانقضاء الزمن بين المؤلّف والمفسّر. فعلى أيّ معيارٍ يستند هؤلاء في تشخيص الأفهام وتمييز المبتنيات القبليّة الصحيحة من غير الصحيحة؟

ويقرب كلام غادمير في معيار تشخيص المبتنيات القبليّة وتمييز الأفهام المسبقة الصحيحة من غير الصحيحة من كلام الأشاعرة حول تمييز النبي الصادق من الكاذب على أساس المعجزة؛ إذ يعتقد الأشاعرة أنّ إجراء المعجزة على يد الكاذب ليس محالاً عقلاً، بل هو محالٌ عادي، أي: لا يجري الله المعجزة بحسب العادة على أيدي الكاذبين. ولكنّ الكلام في أنّ الأشاعرة كيف تسنّى لهم تنقيح هذه العادة والسنّة الإلهيّة؟

وإذ لم نعتبر أنّ حكم العقل في هذه المسألة هو المعيار، فليس لنا طريقٌ سوى تكرار ذلك عبر التاريخ، بمعنى: أن ننتظر إلى أن يبعث الله عدداً من الأنبياء الصادقين في أزمنةٍ متتاليةٍ يثبتون نبوّتهم عن طريق المعجزة، وحينئذ يمكن القول: إنّ عادة الله قائمةٌ على إجراء المعجزة على يد الصادق لا

الكاذب. ومع الغضّ عن الإشكال المنطقي الوارد على هذه الرؤية، فإنّ دائرة شمولها محدودةٌ؛ لأنّها لا تشمل الأنبياء الأوائل، كما يرد هذا الإشكال على الملاك الذي ذكره غادمير في تشخيص الأفهام المسبقة وتمييز المبتنيات القبلّية الصحيحة من غيرها.

الفصل السابع

ما هو التفسير بالرأي؟

تعرّفنا في الفصل السابق على آراء المفكّرين الغربيّين حول الأفهام أو الأحكام المسبقة، ويلزم علينا الآن البحث في مسألة التفسير بالرأي الواردة في المصادر الإسلامية.

لقد ذمّت الأحاديث الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام التفسير بالرأي بشدّةٍ واعتبرته منهجاً غير مشروعٍ.

وإليك طائفة من التعابير الواردة لبيان هذا الموضوع:

١ . قال عليه السلام **«من فسّر القرآن برأيه، فليتبوّء مقعده من النار»**[١].

٢ . قال عليه السلام **«من قال في القرآن بغير علمٍ، فليتبوّء مقعده من النار»**[٢].

٣ . قال عليه السلام **«من تكلّم في القرآن فأصاب، فقد أخطأ»**[٣].

٤ . قال عليه السلام **«من فسّر القرآن برأيه وأصاب، فقد أخطأ»**[٤].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٥، نقلاً عن تفسير الصافي.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ٢: ١٦١ نقلاً عن البيهقي عن ابن عبّاس.

(٣) المصدر نفسه نقلاً عن داود والترمذي والنسائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٥ نقلاً عن منية المريد.

(٤) المصدر نفسه نقلا عن الراغب الأصفهاني في مقدمة تفسيره.

٥. قال عليه السلام «من قال في القرآن برأيه، فقد كفر»[١].

٦. قال عليه السلام «أكثر ما أخاف على أُمّتي من بعدي رجلٌ يناول القرآن يضعه على غير مواضعه»[٢].

٧. قال عليه السلام «من فسّر القرآن برأيه: إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء»[٣].

٨. قال عليه السلام «من فسّر القرآن برأيه فأصاب، لم يؤجر، وإن أخطأ كان إثمه عليه»[٤].

٩. ورد في الحديث القدسي «ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»[٥].

١٠. قال عليه السلام « من فسّر القرآن برأيه، فقد افترى على الله الكذب. ومن أفتى بغير علمٍ، لعنته ملائكة السموات والأرض»[٦].

وإليك أيضاً أقوال المفسّرين حول التفسير بالرأي:

نعم، هناك آراء مختلفةٌ حول المقصود من التفسير بالرأي، نقل السيوطي خمسةً منها عن ابن النقيب هي:

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢: ١٦٤ نقلاً عن الراغب الأصفهاني في مقدّمة تفسيره.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٥ نقلاً عن منية المريد.

(٣) تفسير العياشي ١: ١٧.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٧.

(٦) المصدر نفسه: ١٤٠-١٤١.

١. التفسير من غير حصول العلوم[1] التي يجوز معها التفسير.

٢. تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلاّ الله.

٣. التفسير المقرّر للمذهب الفاسد: بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً، فيرد إليه بأيّ طريقٍ أمكن وإن كان ضعيفاً.

٤. التفسير أنّ مراد الله كذا على القطع من غير دليلٍ.

٥. التفسير بالاستحسان والهوى.

كما زاد العلاّمة الطباطبائي عليها بعض الأقوال:

٦. المراد به هو القول في مشكل القرآن بما لا يعرف من مذاهب الأوائل من الصحابة والتابعين؛ ففيه تعرّضٌ لسخط الله تعالى.

٧. القول في القرآن بما يعلم أنّ الحقّ غيره.

٨. المراد به القول في القرآن بغير علمٍ وتثبّتٍ: سواء علم أنّ الحقّ خلافه أم لا.

٩. الأخذ بظاهر القرآن؛ بناءً على أنّه لا ظهور له، بل يتبع في مورد الآية النصّ الوارد عن المعصوم. وليس ذلك تفسيراً للآية، بل اتّباعاً للنصّ،

---

(١) والعلوم كما ذكرها السيوطي هي: اللغة والنحو والاشتقاق والمعاني والبيان والبديع والقراءة وأُصول الدين وأسباب النزول، وأُصول الفقه، والقصص والناسخ والمنسوخ والفقه والأحاديث المبيّنة لتفسير المجملات والمبهمات وعلم الموهبة. ويعني بالأخير ما أشار إلي الحديث النبوي: «من عمل بما علم، ورّثه الله علم ما لم يعلم».

ويكون التفسير على هذا من الشؤون الموقوفة على المعصوم.

١٠. الأخذ بظاهر القرآن؛ بناءً على أنّ له ظهوراً لا نفهمه، بل المتّبع في تفسير الآية هو النصّ عن المعصوم[1].

استنتاج

يتّضح من الأحاديث المذكورة آنفاً أنّ المراد به ثلاثة أُمورٍ:

١. تفسير القرآن بالرأي الشخصي: «**من فسّر القرآن برأيه**».

٢. تفسير القرآن من دون علمٍ لازمٍ وكافٍ: «**من قال في القرآن بغير علم**».

٣. وضع القرآن في غير موضعه الحقيقي: «رجلٌ يناول القرآن يضعه على مواضعه».

والحقّ أنّ الأمر الثالث يرجع إلى الأمرين الأوّليّين؛ لأنّ من فسّر القرآن من دون علمٍ كافٍ، فقد فسّر القرآن برأيه، وبهذا يكون قد وضع القرآن في غير موضعه.

ثمّ إنّ أسباب التفسير بالرأي قلّة المعرفة بشروط التفسير وقواعده، ومن هنا فالجانب المهمّ في هذا المجال هو التفسير بالرأي المذموم كثيراً في الروايات.

---

(١) الميزان في تفسير القران ٣: ٧٧-٧٨.

وما يلزم علينا معرفته هو المقصود من التفسير بـالرأي، فينبغـي حينئـذٍ بيان المراد من مفرده (الرأي) الواردة فيها.

و (الرأي) في اللغة بمعنى الاعتقاد. الرأي: الاعتقاد[١]: سواء كان هذا الاعتقاد يقيناً أم ظنّاً. والرأي هو الاعتقادِ عن اجتهادٍ، وربما أُطلق على القول عن الهوى والاستحسان[٢].

ويُستفاد من رجوع الضمير في قوله: (برأيه) إلى اسم الموصول (من) أن ليس المقصود الرأي الاجتهادي بصورةٍ مطلقةٍ، أي: لم ينه القرآن عن مزوالـة مطلق الآراء الاجتهاديّة، ليلزم ذمّ كلّ أنواع التفسـير الاجتهـادي والنظـري، وانحصار منهج التفسير في المنهج النقلي والروائي، كما زعم أهل الحديث.

يقول أبو الحسن الماوردي:

حمل بعض المتورّعة هذا الحديث على ظـاهره، وامتنـع مـن أن يسـتنبط معاني القرآن باجتهاده ولو صحبتها الشواهد، ولم يعـارض شـواهدها نـصٌّ صريحٌ. وهذا عدولٌ عمّا تعبّدنا من معرفتـه مـن النظـر في القـرآن واسـتنباط الأحكام منه، كما قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾. ولـو صـحّ مـا ذهب إليه، لم يُعلم شيٌّء بالاستنباط، ولما فهم الأكثر من كتاب الله شـيئاً. وإن صحّ الحديث، فتأويله أنّ من تكلّم في القرآن بمجرّد رأيه ولم يعرج على سوى

---

(١) لسان العرب ٦: ٦٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٧٦.

لفظه وأصاب الحقّ، فقد أخطأ الطريق. وإصابته اتّفاقٌ؛ إذ الغرض أنّه مجرّد رأي لا شاهد. له وفي الحديث أنّ النبي (صلّى الله عليه وسلم) قال: «**القرآن ذلولٌ ذو وجوهٍ محتملةٍ، فاحملوه على أحسن وجوهه**»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ رؤية أهل الحديث من أهل السنّة تتفّق مع رؤية الأخباريّين من الشيعة في نفي كلّ أنواع التفسير الاجتهادي للقرآن الكريم، ولذا فهم يُرجعون كلّ تفسيرٍ اجتهادي إلى التفسير بالرأي، وقد تقدّم في البحث السابق أدلّة عدم صحّة هذا الإتجاه. ولنشر إليها هنا إجمالاً:

فمنها: حثّ الآيات والروايات على التدبّر في القرآن.

ومنها: الروايات الآمرة بالرجوع إلى القرآن حلّ التعارض بينها.

ومنها: الروايات التي تؤكّد على تصديق بعض القرآن لبعضه الآخر، ونطق بعضه ببعضٍ.

ومنها: منهج أهل البيت عليهم السلام في تفسير الآيات بالإفادة من الآيات الأُخر، أي: الاستشهاد بآيةٍ لبيان مفاد آية أُخرى.

ومنه يتّضح أنّ آراء أهل الحديث والأخباريّين حول مسألة التفسير بالرأي هي في حدّ ذاتها من قبيل التفسير بالرأي.

والحاصل: أنّ الأحاديث الناهية عن التفسير بالرأي لا تنهى عن الرأي بصورةٍ مطلقةٍ؛ إذ لم يُقال: (من فسّر القرآن بالرأي) بل قيل: «**من فسّر القرآن**

---

(١) البرهان في علوم القران ٢: ١٦٢-١٦٣.

برأيه» فالنهي هنا متعلّق بالآراء الشخصيّة الخاصّة لا مطلق الآراء. ومن جهةٍ أُخرى ورد في أحاديث النهي عن التفسير بالرأي فرضان: الأوّل: إصابة الحقيقة ومطابقة رأي المفسّر لمراد الله من الآية القرآنية. والثاني: عدم إصابة الحقيقة ومخالفة رأي المفسّر لمراد الله. وهذا يعني أنّ التفسير بالرأي ليس تفسيراً مناقضاً للمعنى الحقيقي للآيات، بل قد يكون التفسير في زمان مطابقته للواقع تفسيراً بالرأي. وعلى هذا الضوء لم يكن الملاك في مشروعيّة تفسير القرآن الكريم وعدمها هو الوصول أو عدم الوصول إلى المعنى الحقيقي لكلام الله، بل الملاك هو المنهج المتّبع في تفسير القرآن.

فلو اختار المفسّر رأياً مسبقاً من دون النظر إلى مجموع الآيات، كان ذلك من التفسير بالرأي وإن طابق رأيه معنى الآية الكريمة. ولكنّه لو عرض رأيه المسبق على القرآن وفسّر الآية بالتأمّل في سائر الآيات القرآنيّة، لم يكون أُسلوبه من قبيل التفسير بالرأي: سواء توافق مع رأيه السابق أو لم يتوافق، وسواء وصل إلى المعنى الحقيقي لكلام الله أم لم يصل.

مناقشة إحدى النظريات

ومن الأبحاث السابقة يتبيّن عدم صحّة نظريّةٍ أُخرى حول التفسير بالرأي، وهي النظريّةالقائلة (أنّ لا التفسير من دون رأي غير ممكنٍ، وإنَّما الكلام في سنخ الرأي لا نفيه)[1]؛ وذلك لاستحالة عدم توفّر رأي مطلقاً، لا التفسير بلا رأي؛ لأنّ ما لا مفرّ للإنسان منه من الناحية التكوينيّة هو استحالة خلوّ ذهنه من المفاهيم والمدركات والآراء النظريّة؛ لأن كلّ فرد المفسّرـ أو قارئ، لابدّ له - شاء أم أبى - من جملةٍ من المفاهيم والمدركات والمرتكزات الذهنيّة حول الإنسان والعالم وقواعد الفكر والقوانين اللغوية، إلاّ أنّ المقصود من الأفهام المسبقة في التفسير- كما تبيّن في الفصول السابقة - الآراء والنظريّات التي تترك أثراً على حقيقة فهم الإنسان للنصّ. وأمّا الأُصول الأنطولوجيّة والأبستيمولوجيّة والمنطقيّة واللغويّة التي هي بمنزلة المبادئ والأدوات فلا تجعل من الفهم والتفسير أمراً ممكناً. فلو فرضنا أنّ الإنسان كان يحمل تصوّراً مبسقاً حول الطبيعة أو التاريخ يمكن أنّ يؤثر على قراءته وفهمه للآية أو الحديث، يقع الكلام حينئذٍ حول التفسير بالرأي.

فالتفسير بالرأي - كما قيل - لا يعني إلاّ عدم اكتراث المفسّر في تفسيره لآيةٍ مّا بمجموع الآيات المتّحدة معها في الموضوع وبالقرائن المتّصلة

---

(١)نظريّة القبض والبسط في الشريعة: ٣ ٧٦.

والمنفصلة وسائر أقوال المعصوم ذات الصلة، بل تفسيرها بما ينسجم مع رأيه في الطبيعة والتاريخ، فمثل هذا التفسير تفسيرٌ بالرأي. وهذه القضيّة ليست حتمية الوقوع، بل يمكن تجاوزها؛ لأنّ الإنسان يستطيع أن يتجنّب إبداء الرأي قبل دراسة الآية من جميع الجوانب، وأن يفسح المجال أمام الفينومينولوجيا؛ كي يفصح النصّ عن معناه للمفسّر. وعمل المفسّر هنا كعمل القاضي الذي يجب عليه الحذر من الحكم في النزاعات، وأن يؤجّل حكمه إلى ما بعد الاستماع إلى طرفي الدعوى وإعمال القرائن والشواهد.

والمنهج الذي يتّبعه القاضي في حكمه لا يعني مطابقة أو عدم مطابقة رأيه للواقع، ولا يختلف الحال في التفسير؛ فإنّ ملاك الحقّ والباطل (التفسير بالرأي وعدمه) هو المنهج أو الطريقة التي يتّبعها المفسّر، لا مطابقة الرأي للواقع وعدمه. عليه فالكلام في أُسلوب إعمال الرأي وإبداء النظر، لا في نوع الرأي، فالرأي أيّاً كان معتبرٌ وحجّةٌ عقلاً وشرعاً ما لم يتعارض مع الأُصول العقليّة والوحيانيّة المسلّمة.

نعم، ينبغي التأكيد على أنّ الآراء المسبقة والمبتنيات القبليّة للإنسان في كافّة المجالات تؤثّر على زاوية النظر لدى المفسّر وتقدح في ذهنه تساؤلات. وكلّما ذهب المفسّر إلى النصّ الديني بهذه التساؤلات الجديدة ملتمساً الأجوبة عنها وراعى قواعد التفسير الصحيحة، كلّما أفضى ذلك إلى ولادة تصوّراتٍ جديدةٍ عن الوحي، ما يتمخّض عنه بلورة فهمٍ جديدٍ وعصري عن الدين؛

لأنّ اسئلةً جديدةً قد طُرحت وأُجيب عنها في ضوء النصوص الدينيّة، وهذه الأجوبة تمثّل جواب الوحي عن تلك الأسئلة.

وفي هذا السياق تكون العلوم والمعارف الجديدة في خدمة القراءات والأفهام الجديدة عن الدين. أمّا إذا كان جواب السؤال معروفاً سلفاً وكان المفسّر يبحث عن آيةٍ أو روايةٍ تنسجم مع رأيه من دون أن يحصل على جوابٍ من الكتاب والسنّة عبر قواعد ومناهج كلّيّة، كان ذلك نحوا من أنحاء تحميل رأيه على النصّ الديني.

وفي ضوء ذلك لامانع من التوافر على رأي فلسفي أو علمي قبلي حول موضوعٍ مّا، وإنّما المحذور هو اعتبار هذا الرأي الفلسفي والعلمي مضافاً إلى كونه سؤالاً جديداً يُوضع أمام النصّ جواباً عن هذا السؤال، ذلك الجواب الذي كان جاهزاً مسبقاً، فلا يكون الرجوع إلى النصّ الديني ما هو الا عمليّة بحثٍ عن مؤيد له. أمّا إذا طُرح الرأي القبلي بوصفه رأياً علميّاً أو فلسفيّاً صرفاً ولم ينتزع المفسّر الجواب النهائي من السؤال، بل حصل عليه من خلال الرجوع إلى النصّ الديني والفحص المنهجي، لوصلنا حينئذٍ إلى نتيجةٍ ذات قيمةٍ واعتبارٍ تفسيري.

يقول صاحب كتاب «نظريّة القبض والبسط في الشريعة»:

اعتدنا على إلقاء اللائمة على الأشاعرة والمعتزلة؛ لأنّهم تعاملوا مع القرآن بأحكامٍ جزميّة قبليّة، ما أدّى إلى رجوعهم عنه بما يطمحون إليه.

فذهب الأشاعرة إلى أنّ القرآن يؤيّد فكرة الجبر وينفي العلّيّة والحسن والقبح العقليّين، فيما اختار المعتزلة أن القرآن يؤيّد فكرة الحسن والقبح العقليّين، وقدّم كلّ فريقٍ أدلّة وشواهد على رأيه وقناعاته. ولكن لم يخطر على بالنا وينقدح في أذهاننا أنّه لو فرض أنّ هناك خطأً في جهودهم وآثارهم، لكان ناشئاً من الأجوبة الجاهزة، لا الأسئلة الجاهزة الوافدة من علوم غيرهم[1].

ومن الواضح أنّ منشأ التفسير بالرأي هو الاعتماد على أجوبةٍ جاهزةٍ من قبل، لا الاعتماد على الأجوبة المسبقة. إنّ الأسئلة القبليّة الناشئة من المعارف الفلسفيّة والعلميّة والتاريخيّة والاجتماعيّة وأمثالها ليست أمراً مذموماً، بل هي ظاهرةٌ محدودةٌ؛ لأنّها تمهّد لفهم النصّ بصورةٍ أفضل، لاسيّما النصّ الديني الشامل لكلّ العصور والأجيال، الذي يمكن للجميع من خلال الرجوع إليه الحصول على إجابةٍ عن أسئلتهم وإشكالات عصرهم. وهذا هو الوجه في خلود القرآن ونضارته، فلا يطال معارفه القدم، بل يحمل مضامين مناسبة لجميع العصور.

قد تبين ممّا ذُكر أنّ تفسير الميزان من التفاسير التي تحظى بأهمّيةٍ خاصّةٍ؛ وذلك لسببين:

الأوّل: منهج العلاّمة في فهم القرآن وتفسيره من خلال التدبّر في مجموع الآيات المرتبطة بموضوع الآية المبحوث عنها.

---

(١) نظرية القبض والبسط في الشريعة: ١٧٣، الطبعة الأولى.

الثاني: عرض الآراء الفلسفيّة والعلميّة الجديدة في مسائل علم الطبيعة والإنسان والمتغيّرات الجديدة ذات الصلة بالمعتقدات والقيم والتعاليم الدينيّة على القرآن، ومحاولة البحث عن جوابٍ وحلٍّ للأسئلة والمسائل الجديدة في ضوء تعاليم القرآن الكريم، ما فتح آفاقاً جديداً في فهم القرآن.

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. آلاء الرحمن، البلاغي، محمد جواد، مكتبة وجداني، قم.

٣. الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين، منشورات الرضا، قم، ١٤١١هـ ق.

٤. أسباب النزول، الواحدي، أبو الحسن، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٨هـ ق.

٥. أقرب الموارد، الشرتوني، مكتبة آية الله المرعشي، قم.

٦. أصل الشيعة وأصولها، آل كاشف الغطاء، محمد حسين، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٣هـ ق.

٧. أصول الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٨. أصول الفقه، المظفر، محمد رضا، منشورات المعارف الإسلامية، طهران، ١٣٨٦ هـ ق.

٩. إكمال الدين، الصدوق، محمد بن علي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٦ هـ ق.

الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، السبحاني، جعفر، الدار

١٠. الإسلامية، بيروت، ١٤١٠هـ ق.

١١. بحار الأنوار، المجلسي، محمد باقر، المكتبة الإسلامية، تهران، ١٣٩٠.

١٢. البهجة المرضية، السيوطي، جلال الدين، المكتبة الإسلامية، تهران.

١٣. البيان في تفسير القرآن، الخوئي، السيد أبو القاسم، نور الهدى.

١٤. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، بدر الدين، دار الجيل، بيروت.

١٥. التوحيد، الصدوق، محمد بن علي، دار المعرفة، بيروت.

١٦. تأسيس الشيعة، الصدر، حسن، منشورات الأعلمي، طهران.

١٧. تفسير العياشي، العياشي، محمد بن مسعود، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

١٨. تاريخ علوم القرآن، مير محمدي، السيد أبو الفضل، انتشارات إسلامي.

١٩. تفسير البيضاوي، البيضاوي، ناصر الدين، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٠هـ ق.

٢٠. تفسير ابن كثير، ابن كثير، عماد الدين، دار الأندلس، بيروت، ١٤١٦هـ ق.

٢١. تفسير المراغي، المراغي، أحمد مصطفى، دارإحيار التراث العربي، بيروت.

٢٢. التمهيد في علوم القرآن، معرفة، محمد هادي، مؤسسة النشر

الإسلامي، قم، ١٤١٦هـ ق.

٢٣. جامع البيان، الطبري، محمد بن جرير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ق.

٢٤. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد،دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ ق.

٢٥. الحلقة النقدية، ديفيد هوي، منشورات روشن كران، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

٢٦. دروس في علم الأصول، الصدر، محمد باقر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ ق.

٢٧. المدخل الى الهرمنوطيقا، الواعظي، أحمد، بزوهشكاه فرهنك وانديشة معاصر، ١٣٨٠هـ ق.

٢٨. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، السيوطي، جلال الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ق.

٢٩. عشر مقالات، مطهري، مرتضى، منشورات صدرا، ١٣٧٢هـ ش.

٣٠. رسالة الهرمنوطيقا، ريكور، بل، انتشارات روشنكران، طهران، ١٣٨٧هـ ش.

٣١. منهج تفسير القرآن، بابائي، علي أكبر، منشورات سمت، طهران، ١٣٧٩هـ ش.

٣٢. رودولف بولتمان، هندرسن، ترجمة محمد سعيد حناني كاشاني، انتشارات كروس، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

٣٣. اللغة بمثابة الواسطة في التجربة الهرمينوطيقية، قادمير، منشورات مركز، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

٣٤. بنية وتأويل النص، أحمدي، بابك، نشر مركز، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

٣٥. سنن أبي داود، السجستاني، أبو داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ ق.

٣٦. قراءة في نهج البلاغة، مطهري، مرتضى، انتشارات صدرا، طهران.

٣٧. شرح الإشارات، الطوسي، نصير الدين، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣ هـ ق.

٣٨. شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين، انتشارات علمية، طهران.

٣٩. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، عبد الحميد، دار الساقية، بيروت، ١٤٢١هـ ق.

٤٠. شرح مختصر الروضة، الطوفي، نجم الدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٠هـ ق.

٤١. صحيح البخاري، البخاري، أبو عبد الله، دار المعرفة، بيروت.

٤٢. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٣. علم الهرمنوطيقا، بالمر، ريتشارد، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني،

انتشارات هرمس، تهران، ١٣٧٧هـ ش.

٤٤. عدة الأصول، الطوسي، محمد بن حسن، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٣هـ ق.

٤٥. العلم والدين، باريور، أيان، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشكاه، طهران، ١٣٦٢هـ ش.

٤٦. الغدير في الكتاب والسنة والأدب، أميني، عبد الحسين، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٦هـ ش.

٤٧. غاية المرام وحجّة الخصام، بحراني، سيد هاشم، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ ق.

٤٨. الفلسفة والإيمان المسيحي، براون، كالين، ترجمة ميكائيليان، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، ١٣٧٥هـ ش.

٤٩. فلاسفة الشيعة، نعمة، عبد الله، دار الكتاب الإسلامية، قم، ١٩٨٧م.

٥٠. المحاكمات، الرازي، قطب الدين، مكتب نشر الكتاب، بي جا، ١٤٠٣هـ ق.

٥١. المسند، أحمد بن حنبل، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٦هـ ق.

٥٢. مصباح الهداية في إثبات الولاية، البهبهاني، علي، مدرسة دار العلم، الأهواز، ١٤١٨هـ ق.

٥٣. مع الصادقين، التيجاني، محمد، مؤسسة الفجر، لندن، ١٩٩٠م-

١٤١١هـ ق.

٥٤. المناقب، الخوارزمي، أحمد بن محمد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ ق.

٥٥. المنشور الخالد، السبحاني، جعفر، منشورات توحيد، قم، ١٤٠١هـ ق.

٥٦. مارتن هايدغر، ملك كواري، جان، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني، منشورات كروس، طهران، ١٣٧٦هـ ش.

٥٧. مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧م.

٥٨. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، المكتبة الإسلامية، اسطنبول.

٥٩. المنطق، المظفر، محمد رضا، دار الكتب العلمية، قم.

٦٠. المنطق ومبحث علم الهرمنوطيقا، ريخته كران، محمد رضا، منشورات كنكره، طهران، ١٣٨٧هـ ش.

٦١. المنار في تفسير القرآن، رشيد رضا، محمد، دار المعرفة، بيروت.

٦٢. الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، محمد حسين، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٤هـ ق.

٦٣. نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، الميلاني، علي، مركز تقحيق وترجمة ونشر آلاء، قم.

٦٤. نهج البلاغة، سيد رضي، شرح محمد عبده، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ ق.

٦٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن اثير، محمد جزري، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٦٧هـ ش.

٦٦. وسائل الشيعة، العاملي، الشيخ الحر، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٩٧هـ ق.

٦٧. الهرمنوطيقا الجديدة، مجموعة مقالات، ترجمة بابك أحمدي وآخرون، نشر مركز، طهران، ١٣٧٧هـ ش.

٦٨. هرمينوطيقا الكتاب السنة، مجتهد شبستري، محمد، ١٣٧٧هـ ش.

٦٩. الهدى الى دين المصطفى، البلاغي، محمد جواد، دار الكتب الإسلامية، قم.

٧٠. ينابيع المودة، القندوزي الحنفي، سليمان، مكتب البصيرة في قم.

٧١. القاموس الجديد (عربي فارسي) بندرريكي، محمد، انتشارات إسلامي، طهران، ١٣٧١هـ ش.

٧٢. قادتنا كيف نعرفهم، الميلاني، محمد هادي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٦هـ ق.

٧٣. نظرية البسط والقبض في الشريعة، سروش، عبد الكريم، مؤسسة فرهنك صراط، طهران، ١٣٧٠.

٧٤. القرآن في القرآن، جـوادي آمـلي، عبـد الله، مركـز نشرـ إسراء، قـم، ١٣٧٨هـ ش.

٧٥. القـرآن في الإســلامي، الطباطبـائي، محمــد حسـين، دار الكتـب الإسلامية، طهران، ١٣٥٣هـ ش.

٧٦. كشف المراد، الحلي، حسن بن يوسـف، مؤسسـة النشرـ الإسـلامي، طهران، ١٣٥٣هـ ش.

٧٧. كشف الارتياب، الأمين، سيد محسن، مكتبة بزرك إسلامي.

٧٨. الكلام المقارن، رباني كلبيكـاني، عـلي، انتشـارات مؤسسـة مـذاهب إسلامي، قم، ١٣٨٠.

٧٩. الكشاف، الزمخشري، محمد بن عمر، دار الكتاب العربي، بيروت.

٨٠. مجمع البحرين، الطريحي، فخـر الـدين، دارإحيـاء الـتراث العـربي، بيروت، ١٤٠٣هـ ق.

٨١. مجمع البيان، الطبرسي، فضل بن الحسن، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بيروت، ١٣٧٩هـ ق.

٨٢. مجلة كيان، العدد ٤.

٨٣. مجلة الكلام الإسلامي التخصصية، السنة العاشرة.

٨٤. مفاتيح الغيـب، الـرازي، فخـر الـدين، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بيروت.

٨٥. المراجعات، شرف الدين، سيد عبد الحسين، دار القرآن الحكيم، قم.

٨٦. المفـردات في غريـب القـرآن، الراغـب، حسـين بـن محمـد، المكتبـة المرتضوية، طهران.

٨٧. مثنوي معنوي، مولوي، جلال الدين، محمد، منشورات أمـير كبـير، طهران، ١٣٦٢هـ ش.

فهرس الكتاب

الباب الأوّل
بحوث تمهيديّة

الباب الثاني
مباني فهم الدين

الباب الثالث
المعنى واللغة وقصد المؤلّف

الباب الرابع
قواعد الفهم والتفسير